

الثقافة والديمقراطية في السودان

الدكتور عبد الله علي إبراهيم



الثقافة والديمقراطية فى السودان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فَأَمَّا الْكُتُبُ فَبِذَهَبٍ جُفَاءً وَأَمَّا
مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَنَتُكِّى فِي الْأَرْبَعِ
صَدَقَ اللَّهُ الْعَلَّامِ



DAR AL AMEEN

طبع • نشر • توزيع

القاهرة: ١٠ شارع بستان الدكة
من شارع الألفى (مطابع سجل العرب)
تليفون: ٩٣٢٧٠٦
ص.ب: ١٣١٥ العتبة ١١٥١١

الجيزة: ٨ ش أبو المعالي (خلف مسرح
البالون) المعجزة - تليفون: ٣٤٧٣٦٩١
١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق
(خلف قاعة سيد درويش) - الهرم
ص.ب: ١٧٠٢ العتبة ١١٥١٢

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة
للمنشر ولا يجوز إعادة طبع أو اقتباس
جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر.

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

رقم الإيداع ١٩٩٦/٣٤١٧

L.S.B.N.

977-279-070-X

الثقافة والديمقراطية فى السودان

بقلم

الدكتور : عبد الله على إبراهيم



الإهداء

إلى المرحومة الحاجة الوالدة أم هاني علي عنها ..
 : والمرحوم المرحي جبر الله الشيخ البشير ..
 والمرحوم (الباشهندس) معمر علي إبراهيم ..
 والمرحوم الشاعر المرحي جبر الرحمن ..
 والمرحوم الشاعر معمر جبر المرحي ..
 نحن عليهم ربي بالشايب (الطيفة) ،
 فدينهم على هذه الكسبان جمع ، ...
 والحمد لله ...

عبد الله علي إبراهيم

ليس من المبالغة القول : إن القارئ العربى فى الشرق والمغرب يعرف أكثر ما يعرف عن المجتمع السودانى من كتابات الطيب صالح ، وبصورة خاصة روايته ، « موسم الهجرة إلى الشمال » . وفى قراءتى المتعددة لتلك الرواية كنت دائماً أقف فى حيرة حول الشخصية الرئيسية فى الرواية ، شخصية مصطفى سعيد ، فهى تحمل تفسيرات متعددة إلا أن أبرزها وأقربها للقارئ هى صفته المزدوجة بين التجسيد الكلى للمشاعر الحسية والاستهتار الأخلاقى من جهة ، والتمثيل الجاف للعقل المتفوق والقدرة الفكرية من جهة أخرى . وتظل تلك الازدواجية حالتين منفصلتين قلما تجتمعان فى هيئة واحدة . وتبعتها تلك الازدواجية المنفصلة إلى أحد أهم المواضيع التى يتطرق إليها الدكتور عبد الله على إبراهيم فى مجموعته هذه حول المجتمع والحضارة السودانية ، وهو أكثر دراية بها من حيث النسبة والثقافة ؛ كونه سودانى الهوية ومتخصصاً فى الفولكلور والأنثروبولوجيا . والموضوع المشار إليه هنا هو الازدواجية فى حضارة السودان ذاته : الحضارة العربية الإسلامية فى الشمال ، متمثلة بما يسمونه « رجل سنار » والحضارة الزنجرية المتعددة الأديان ، المتمثلة بما يسمونه أحياناً بـ « الإفريقى النبيل » . والازدواجية تعبير عن حضارة الشمال مقابل حضارة الجنوب ، الغاب والصحراء - حسب تعبيره - الدغل والبادية ، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الزنجرية المتعددة المظاهر ، باختصار ، « رجل سنار » و « الإفريقى النبيل » ، فمن جهة ، يقول الدكتور عبد الله على إبراهيم : هناك الفكر العربى الإسلامى الحنبلى المتشدد والصلف ، ومن جهة أخرى الفكر الزنجرى المتصف بالسباحة واللطافة . وفى تلك الازدواجية يكمن جزء كبير من خاصية السودان بوصفه بلدًا يمتد إلى العالم العربى ، ويشكل

حلقة من الحلقات الكبرى المكونة له ، وسوف نرى هنا أهمية الخاصية القطرية تلك في التفكير القومى العربى ، وما تقدمه لذلك الفكر من أمثلة هو بأشد الحاجة إليها .

المفكر السودانى ، بحكم تكوينه وعيظه ، متيقظ للازدواجية الحضارية في بلده ، فهى تشكل مادة أساسية في الحوار الفكرى القائم منذ زمن ولو أن ذلك الحوار ظل بعيداً عن المحاور الفكرية الأساسية الدائرة في أجواء الفكر العربى المركزى . ويساعدنا هنا الدكتور إبراهيم على تفهّم ذلك الحوار الفكرى المسمى بـ « الأفروعربية » في مقالته : « الأفروعربية أو تحالف الهارين » ، ويعرف الأفروعربية بأنها عمل واع لاستعادة « الدم الإفريقى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذي أهمل لمدة ؛ وأعنى التراث الزنجى » . ثم يبين للقارئ المظهر الحضارى في الطرف المناقض وهو وجهة نظر غلاة الإسلاميين القائلين بأن الحضارة الجنوبية الزنجية لا بد أنها سوف تذوب وتنصهر في الحضارة العربية الإسلامية .

السؤال ، هنا ، هو لماذا نثير في هذا الصدد موضوع شخصية مصطفى سعيد الوارد في رواية « الطيب صالح » ؟ إن مصطفى سعيد يمثل السودان تمثيلاً يكاد يكون كلياً ، فهو سودانى من أب شامى وأم جنوبية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تمثل شخصيته رجل سنّار والأفريقى الزنجى الجنوبى معاً ، وهو الإنسان السودانى الذى تصبو إلى خلقه جماعة الأفروعربية ، ففى المظهر الأول يتمتع مصطفى سعيد بعقل بالغ الحدة والذكاء وبرز في الجامعات البريطانية ومحافلها الفكرية ، وفي المظهر الثانى هو طفل شهوانى ، غرّ يلاحق اللذة والمتعة حيث يمكنه أن يقتنصها ، حلالاً كانت أو حراماً . وعلى هذا الغرار ، تصف جماعة الأفروعربية السودانى الأفريقى الجنوبى بالطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص ، وجميعها صفات تسم سلوك مصطفى سعيد .

والمقلق في هذا الوصف للأفريقى الجنوبى ، والذي يشارك فيه الطيب صالح بخلقه شخصية سعيد ، أنه مطابق لنظرة الأوروبى المستعمر إلى الشخصية الأفريقية ، وقد حلل تلك النظرة المفكر المارتينيكي الفذ ، « فرانتس فانون » ، وانتقدها بشدة . فالأوروبى المستعمر يرى في الأفريقى شخصية محكوماً عليها بالطفولة الأبدية والغرارة والمشاعية والجموح الحسى والبقاء خارج النظام الأخلاقى ، وهو قادر على الرذيلة دون أن يعيها وعلى العدوان والاعتداء عن قصد . ولا يمنع هذا أن يكون الأفريقى من الوجهة النظرية يتمتع بقوة عقلية محائلة لغيره من البشر ، إلا أن الفارق ، الذى يكمن في أن شخصية الأفريقى مزدوجة ، يظل العقل عنده ، مهما

اقتدر وتتقف، منفصلاً عن الأخلاق والمشاعر التي تظل طفولية غير ناضجة . وهي صورة تمكن أن يلتقطها بحذافة الكاتب الكيني « إنجوجي » في رواياته . كذلك الطيب صالح ، شخصية مصطفى سعيد هي طبقاً لهذا الوصف .

وليس من السهولة أن نرى الطيب صالح من معرفة نظرة المستعمر الأوروبي هذه للأفريقي وهو الذي رُبِيَ وترعرع في عهد الحكم البريطاني الاستعماري للسودان ، ودرس في بريطانيا وعمل فيها ووضع معظم حوادث روايته في بريطانيا . أما إلى أي حد قد تأثر كتاب الأفروعربية في الخرطوم بالإنجليز في نظرهم إلى مواطنهم الجنوبي ، فإنه يظل أمراً محل تكهن ، وقد يكون ما تصوره رأياً عربياً أصيلاً في الأفريقي الزنجي ، وإن لم تعطنا آداب اللغة العربية شاهداً على ذلك . إلا أنه قبل التسرع في الحكم على الطيب صالح بأنه قد كتب بعقلية المستعمر معرضاً نفسه لتهمة المدموغ^(*) فكرباً يجدر بنا أن نقف لحظة ونتفحص مصير مصطفى سعيد . لم يصور الطيب صالح حياة سعيد على أنها قدوة ومثال يُتدى به ، بل على العكس صورها كشخصية مدمرة لذاتها وللغير . لقد كانت نهايته مأساة مفاجئة ، كما وأنه فشل فشلاً ذريعاً من الناحية الأخلاقية والعاطفية والحياتية ، وقد دفع ثمناً غالياً لتهوره قبل أن يعود فيستقيم ويستقر في القرية السودانية ، وفي ذلك رمز لا يمكن تجاهله .

إنى أرى هنا التوافق في الرأي بين الدكتور إبراهيم والطيب صالح في رفضهم أطروحة الأفروعربية . فالطيب صالح يرى فيها الفشل والنهاية المأساوية ، أي أنه يقول لنا : إن الفصم بين العقل والأخلاق أمر لاهداية فيه ، بل يؤدي إلى تدمير الذات . والرسالة هذه ليست موجهة إلى السودان فحسب بل إلى السلوك السياسي العربي بين المفكرين ورجال السياسة والقياديين ، ممن استلموا مسئولية ومصير الشعوب العربية ، ففرضوا بالقيم والأخلاق عُرض الحائض فضلوا الطريق ، وهم الذين لم يجيدوا التصرف العقلاني ولا السلوك الأخلاقي فسجلوا بذلك حلقات متتالية من المأسى القومية التي لم تكن لتقع بدون سوء تدبيرهم . ومن ذلك الاعتداد على القهر والتسلط وخرق حقوق الإنسان والعمل بدون شرعية دستورية وزج العسكر في السياسة والسياسة في العسكر . ولاتفى من ذلك الاتهام المفكر القومي العربي الذي اختط طريق العقلانية في رسمه للنهج القومي ، دون أن يعير أهمية للمظهر الأخلاقي الواجب للملازمة القيادة القومية . ولا يقتصر هذا القول على ما قد كتبوه فحسب ، بل في سلوكهم أيضاً ،

(*) من دمه : وسمه ، وطبعه بطابع خاص .

فهاك المفكر السورى ميشال عفلق الذى أعطى فى كتاباته أهمية خاصة للالتزام بالأخلاقية والديمقراطية ، ثم عمل وتعاون مع العسكر فى وصول حزبه البعثى إلى الحكم ، كما أنه عمل فى رحاب كبار الطغاة من الحكام العرب ، مما يجعلنا نحذر ثانية من الازدواجية وانفصام الفكر عن الأخلاق فى الشخصية العربية عامة ، وليس السودانية فحسب . إن افتقار الفكر القومى إلى الضوابط والأسس الأخلاقية قد يعود إلى كونه فكراً مبتدعاً ، ويمتاز الفكر الإسلامى عليه من هذه الناحية . ففى الفكر الإسلامى تحتل الأخلاق مركزاً أساسياً وضخماً كما يحتل الشرع أهمية بالغة ، وفى ذلك عبرة أشار إليها الشيخ حسن الترابى عندما اعتبر الديمقراطية التمثيلية أساس الدولة الإسلامية ؛ كونها تخضع لسيادة القانون وتقوم على الشورى والإجماع ، وجميعها مبادئ إسلامية ، وأملنا فى أن يصمد الشيخ الترابى فى هذا السبيل ، دون أن يحيد عنه بعامل الظروف والتساهل والفرص السانحة^(*) .

وقف الدكتور إبراهيم فى هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية فى السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانفصام فى الشخصية القومية بين العقل والأخلاق يحذراً من عدم الصدق والأمانة فى مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق فى الحياة العامة . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية أولاً لتصورها الخاطيء للأفريقى الجنوى ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهمًا منهم للواقع ، أو نقلاً عن الصورة التى رسمها الاستعمار للأفريقى الأسود . إلا أن نقده للأفروعرية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقى من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومى . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية لما أبدته من قصور أخلاقى ، عندما اختبأت وراء الأفريقين الجنوبيين كى تطالب بقدر من الحرية لذاتها فى الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومى فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للتعزات وأنواع التحريم التى تفصلها ثقافتهم تصدياً بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد » . فما قولهم : إن السودانى الجنوى مسموح ومتحرر فى سلوكه وإنه لابد من أن ندخله فى حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التى يتمتع بها فى الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هرباً من مواجهة مالا بد من مواجهته ، أى الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق

(*) كتبت هذه المقدمة أوائل عام ١٩٩٠ (الناشر) .

وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب في الزج بهم كلاعبيين رئيسيين في أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلاً أن يدعروا من يزعم أن تعاطي الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياتة الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته في أفريقيا » .

ومثل هذا التهرب يذكرنا بما حصل بين بعض المثقفين المشاركة في أواخر الستينيات عندما طالبوا بالديمقراطية في الدول العربية باسم الفلسطينيين ، بدعوى تأمين سلامة وحرية عمل المقاومة ، وذلك خوفاً من الجهر بالمطالبة بها لأنفسهم . ولإن قام جماعة الأفروعربية بالتنازل للجنوبيين عن بعض سمات الحضارة العربية وملاقاهم في نصف الطريق ، حضارياً ، فليس في ذلك من حل ناجز يستفاد منه ، فيقول الدكتور إبراهيم : « إن خلع أو تعجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافي أو يأس » ، وليس بحوار . فالطريق السليم يكمن في أن لا ينتقص لا من الثقافة العربية ، ولا الأفريقية ، بل تقدير الاثنين وتعايشهما في ظل نظام تعددي ديمقراطي . فقد كان الأحرى بالشمالين أن يأخذوا رأي الجنوبيين أولاً في نوع التكامل القومي المرجو ، لا أن يختاروا عنهم دون استشارة ، كما وأنه كان عليهم أن لا يفترضوا أن الجنوبيين يقبلون بما يريدونه هم لهم ، أى أن يندمجوا حضارياً بالشمال . وبضيف : إن الجنوبيين من جهتهم يرفضون أن يُحملوا على تبني النسبة العربية المقترحة من قِبَل جماعة الأفروعربية ، إلى جانب نسبتهم الأفريقية . ويقترح علينا الدكتور إبراهيم نهجاً ونمطاً أسلم للتكامل القومي من القهر والتذويب الذي يقدمه الغلاة من الإسلاميين الذين يسعون إلى إحلال العربية محل لغات الأفريقيين وحلهم على اعتناق الإسلام ، من جهة ، ومن جهة أخرى نمط التذويب بواسطة التمازج الذي تقترحه جماعة الأفروعربية . فهو يقول : إن « أهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية في السودان هو الإقرار بقوامين (أو أكثر) للثقافة السودانية ، قد تمتزج هذه القوامات ، وقد تتبادل التأثير والتأثر مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية ، من حيث المصادر والتميز » .

يعانى السودان أزمة حكم وأزمة وحدة وطنية لم تتحقق منذ الاستقلال ، وقد دفع السودانيون ثمناً باهظاً بالعتاد والأرواح في حرب أهلية لم تحمد نيرانها بعد . وليس السودان وحيداً في معاناته تلك في العالم الثالث أو العالم العربى . فقل ما نجد دولة عربية خالية من جماعات من المواطنين ، ممن يتمون إلى مذاهب أو أسرار لغوية تختلف عن الجماعة التى تشكل أكثرية في المجتمع . وقد عالج الفكر القومي العربى تلك المشكلة بشيء من الخفة ،

إن لم نقل العداء ، وحتى عهد قريب كان موقف المفكر العربي من قضية الأقليات هو التجاهل أو التهوين من أهمية الأمر ، مدعياً أحياناً أن الأقليات لا تختلف في الرأي عن النهج القومى العام ، علماً منها بأحقية وعدالة العقيدة القومية . وأحياناً أخرى كانوا يتنكرون للفكرة كلياً مدعين أن الجميع عرب ، منهم عرب أصليون وآخرون عرب مستعربة . إن الدولة العربية منذ عهد الفتوحات الإسلامية كانت دائماً دولة تعددية تجمع ضمنها الشعوب المختلفة والطوائف المتعددة ، وقد تمكنت تلك الجماعات من البقاء قرونًا عدة ، وفي ظل السلطنة العثمانية الإسلامية كذلك ، فإذ بنا نجد القوميين وغلاة الإسلاميين يحاولون القضاء على تلك التعددية التاريخية في سنين وجيزة !

والملتق في الأمر أن الإسلاميين المنتظر منهم تفهّم أكبر للفوارق الإثنية ينهجون النهج المعادى أحياناً لتلك الجماعات ، وقد عانى السودان من تلك المواقف ، كما يلاحظ الدكتور عبد الله على إبراهيم . فهو يأخذ باللائمة على الكتلة الإسلامية العربية والجامعة العربية توكيل السودان بمهمة خطيرة لكيانه أولاً ، ولعلاقته مع البلدان الأفريقية عامة . يقول الدكتور إبراهيم : إن الجامعة العربية والمنظمات الإسلامية أناطت بالسودان مهمة تعريب وأسلمة الأفارقة في السودان وفي المحيط الأفريقى . فالدعوة إلى فرض لغة واحدة ، هى اللغة العربية ، على الآخرين تشكل خطوة من الخطوات التى يتبعها أصحاب فكرة التكامل القومى بواسطة الدمج ، وكما هو معروف يقوم ذلك النمط على مبدأ القهر والغلبة ، لا الوفاق والتكامل والتعاقد . ويضيف الدكتور إبراهيم أن كون العرب والمسلمين قد دخلوا حلبة السباق مع النصرانية ، والإفرنج منهم خاصة ، إلى كسب أفريقيا لدينهم وثقافتهم لا يبرر موقفهم الذى يعرض السودان للمأس لا تحصى . ولا تقتصر تلك السياسة على قهر الآخرين ، بل تشمل أيضاً شق السودانيين ومعاملة الشمال لإخوانهم الجنوبيين باحتقار ، وكأنه لادين ولا ثقافة لهم . ويأخذ على تلك السياسة اتهام دين الجنوبيين بالوثنية ولغتهم بالعجمة ، وهو ما أدى إلى حرب أهلية لا تزال نيرانها مستعرة . وهو على حق عندما يلاحظ أن أساس تلك السياسة فقدان الديمقراطية القائمة على احترام الغير رأياً وفعلاً . ولا يصح في رأيه أن يتصرف القيمين على الدولة كدعاة محاريق ، وهم أصلاً مندوبيون ، على أن يكونوا مسئولين عن جميع المواطنين . وينهنا أيضاً إلى مسألة غاية في الأهمية ، وهى الإثراء الفكرى والحضارى الناجم عن وجود التعددية في المجتمع . ويرى أن العرب المسلمين قد أضاعوا على أنفسهم فرصة لتقدير جماليات التعددية تلك ، والتي من شأنها أن تولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً في السياسة واللغة

والاجتماع وغيرها . فهو بحث مواطنيه في أن يجعلوا من لغة الأكثرية العربية لغة تفاهم ، لالغة رسمية تطمس لغة وحضارة الآخرين ، وتعبّر عن تعاليّ تجاههم لايحوز بين أبناء الوطن الواحد .

إن المراقب لأحوال العالم المعاصر يدرك حقيقة يجب أن لاتغيب عن بالنا ، وهي أنه بغض النظر عن الملاحظات القيمة التي يسوقها في مقالاته المتعددة الدكتور إبراهيم ، فإن التكامل القومي لم يتحقق في أي بلد من بلدان العالم ، عن طريق الدمج وإزالة معالم الحضارات المخالفة لحضارة الأكثرية . ويصح ذلك في تجارب البلدان النامية ، كما هو في البلدان الصناعية المتقدمة . والعرب بصورة خاصة ، وهم المتطلعون نحو وحدة قومية ، لايمكنهم الاستمرار في تجاهل الفروق المتعددة بين قطر عربي وآخر ، فقد كان ذلك التجاهل والتكرار من أحد أسباب النفور الشائع بين الأقطار العربية .

إن الطريق القويم للقومية العربية اليوم ، وهي قوة لاتزال حية ومحركة ، هو احترام الفروق القائمة في المجتمع والدولة القطرية ومساعدتها على التكامل والنمو والازدهار لكي تستطيع القيام بمهامها القومية على أحسن حال ، وتساعد على تشييد البناء القومي الذي يقوم على قاعدة وحدات من الدول القطرية . فبدل أن نسمى إلى القضاء على الدولة القطرية وعلى خاصيتها ، فالأحرى بنا أن نعمل للاحتفال بها والاعتقاد على مقدراتها ، فهي الأساس الذي نرتقى منه نحو البناء القومي الأعلى . ورغم كل ما حدث ويحدث في هذا الوطن العربي المتراعى الأطراف ، فإن الحقيقة هي أن القومية العربية تشكل رصيذاً وخزاناً هائلا من الطاقة البشرية الكامنة والمهيأة للانتفاضة الكبرى على أسس واعية رغبة وديمقراطية ، ولايشوبها ادعاء المدّعين بالأفول والمهات . وما الأفكار النيرة التي يعبر عنها الدكتور إبراهيم في هذه المجموعة من المقالات إلا شاهد على تلك الحيوية والطاقة . وليستقى المفكرون القوميون الأصول الأخلاقية التي تهتدى بها الحركة من سلوك وأخلاق الأهالي من الجماعات المحلية المختلفة في الوطن العربي فهي قدوة ، ولو أنها صامتة وقوة ولو أنها كامنة ، ومن لنا ليهدينا إليها مثل الدكتور عبدالله على إبراهيم العالم الفولكلوري الأنثروبولوجي الذي جعل الجماعة الأهلية مصدر علمه .

د. إيليا حريق

القصد من هذه الكلمة أن نتفحص نقدياً مفهوم «الأفروعرابية» الذي استقر كوصف لثقافة الجماعة الشبالية العربية المسلمة على النيل الهوادي . لقد اكتسب المفهوم أبعاداً ودلالات شتى في مساره ، وارتبط بمصالح واستراتيجيات سياسية وتجارية وثقافية مختلفة . غير أن تقويم هذه الكلمة سينصب بصورة رئيسية على صورة المفهوم التي تفتق عنها خطاب تلك الطائفة المقصحة من جيل الستينيات ، التي حاولت أن تؤسس رؤيتها الشعرية والثقافية على الأفروعرابية كمشروع حضاري . وهو المشروع الذي رمزوا له بالغبابة والصحراء ، في دلالة التصالح بين الدغل والبادية ، بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية في السودان .

أولاً - أصول الأفروعرابية :

رد الشاعر د. محمد عبد الحى الأفروعرابية إلى دعوة الأدب السوداني التي نادى بها الشاعر والناقد حمزة الملك طنبل وإلى مدرسة الفجر ، وهما الدعوة والمدرسة اللتان ازدهرتا في ثلاثينيات القرن^(١) . وقد جاءت دعوة طنبل لتنقش المسلمات الفنية لمدرسة الإحياء الشعرى التي سادت العقدين الثانى والثالث للقرن . فقد بدا أن شعراء الإحياء الشعرى ، مثل العباسى والبنا ، راغبون عن اعتبار الحيز السودانى في إبداعهم ، بينما هم يطمنون بخصوصية لمصطلح الحيز العربى النموذجى ، مثل ربيع الصبا النجدى

(٥) في الأصل ورقة قُدمت إلى : الجمعية العربية للعلوم السياسية وجامعة الخرطوم ، قسم العلوم السياسية ، ندوة الأقليات في الوطن العربى : دراسات في البناء الوطنى والقومية العربية ، ٢٨ شباط / فبراير - ١ آذار / مارس ١٩٨٨ . وقد نشرتها مجلة المستقبل العربى في مجلدها الخامس، عددها الثانى ، عام ١٩٨٧ .

الأفروعرابية
أو
تحالف
الماريين

ورامة والعقيق وخلافها . ولذا استحث طنبل الشعراء أن يفتتوا بالبيئة الثقافية والطبيعية السودانية حتى يقول قارىء شعرهم: إن هذا شعر سودانى حق فيه الحساسية والتضاريس السودانية^(٢).

ومن الجانب الآخر ، تقمصت مدرسة الفجر دعوة ماثيو آرنولد إلى تسامى الصفوة فوق التشاحن والشتات لكى تحسن تمثيل الأمة بأسرها وليس مجموعات الصغيرة المغلقة^(٣). فكانت دعوة الصفوة السودانية إلى الذاتية السودانية والأدب القومى ضمن البحث عن القاسم المشترك الأعظم للمهجنة العربية - الأفريقية فى السودان^(٤). غير أن مدرسة الفجر لم تتجاوز دعوة طنبل إلى الشعراء لاعتبار الطبيعة السودانية فى إنشائهم الشعرى . ولم تغادر مدرسة الفجر ذلك إلى أفريقية من أية شاكلة . وهذا مأخذ عبد الحى عليها : « ليس فى كتاباتهم [مبدعو مدرسة الفجر] غير طائف نظرى [حول الذاتية العربية الأفريقية للسودانيين] لم ينتزل إلى إنجاز شعرى لتزواج الثقافة العربية والأفريقية فى صنع الذاتية السودانية »^(٥). ولذا عدَّ عبد الحى الشاعر محمد المهدي مجذوب (١٩١٩-١٩٨٢) ، من الجيل التالى لمدرسة الفجر ، أول شاعر تلمس إمكانية تأليف شعر باللغة العربية فيه وعى بانتماء حقيقى إلى أفريقيا^(٦). وقد راجع عبد الحى قناعته السالفة فى كلمة له عام ١٩٨٥^(٧). وسنعود إلى ذلك فى موضع لاحق من هذه الكلمة .

وتقف دعوة الأفروغربية بيولوجياً على ماروَّجه المؤرخون والإثنوغرافيون خلال هذا القرن من أن سكان شمال السودان هجين عربى أفريقى^(٨). وقد صدرت هذه النظرية فى سياق نقد أولئك المؤرخين والإثنوغرافيين لمزاعم النسابة السودانيين من أهل الشمال فى إلحاق أهلهم بنسب عربى صريح . وقد ساءهم إسقاط النسابة لاختلاط الدماء العربية والأفريقية فى من عدَّوهم عرباً أقحاحاً . فهارولد ماكما يكل يصف الخليط من النوبة القارة والعرب ، بمن أقاموا على النيل من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر ، كهجين أفروعربى . وقد تبعته فى ذلك جمهرة العلماء من أمثال ج . ترمينغهام (١٩٤٩) ، ويوسف فضل حسن (١٩٦٧) ، وسيد حامد حريز (١٩٧٧) ، وليام آدمز (١٩٧٧) ، وحيدر إبراهيم (١٩٧٩) ، وغيرهم كثير .

ونقول استطراداً : إن دعوة المهجنة فى أصولها العرقية عند ماكما يكل ، وتجلياتها الثقافية عند ترمينغهام ، تنطوى على فرضية انحطاط . وهو انحطاط نجم فى نظر دعائها عنى امتزاج العرب

المسلمين بالنوبة الأفريقيين . فقد جاء عند ماكما يكل ما يوحى بأن « الدم » العربى أرفع من الدم الأفريقى . وجاء عند ترمنغهام أن المهجين العربى الأفريقى قد سرب من العقائد إلى الإسلام ما أدخله في الوثنية ^(٩) . والواضح أن المكون الأفريقى في هذا المهجين هو أكثر من تأذى بنظرية الانحطاط هذه ، فقد رد ترمنغهام مثلاً « عصبية البقارة » التى ناصروا بها المهدية إلى غلبة الدم الأفريقى فيهم ^(١٠) .

الأفروعرية هى ، بوجه من الوجوه ، ردة فعل لاصطدام مبدعى جيل الستينيات بثقافة أوروبا الغالبة . فقد وقع مجاز « الغابة والصحراء » للشاعر النور عثمان وهو في محيط أوروبا الحضارى الذى « رفض هويتى الأفريقية حين أفكر ، ورفض هويتى العربية حين أكون » ^(١١) . فهى بهذا اكتشاف للجدور قام به هؤلاء الشعراء بعد تغرب في ثقافة أوروبا أو أروقتها . وقد عادوا من ذلك كله صفر اليدين إلا من « الحامض من رغبة الغمام » ^(١٢) . فبعد الحى يطلب من حراس مدينة سنّار (عاصمة دولة الفونج الإسلامية ١٥٠٤ - ١٨٢١) فتح الباب للعائد من « شعاب الأرخيل » الأوروبى ^(١٣) . و « إنسان سنار » صورة عمدة في الأفروعرية ؛ لأنه نتاج أول دولة إسلامية عربية أفريقية في السودان ^(١٤) . فعند بوابة سنّار يستجوب ضابط الجمارك الشاعر ، فيقدم الشاعر جواز سفره السنارى المتجاوز لتحقيق له الأوبة والقبول :

« - بدوى أنت

لا -

- من بلاد الزنج

لا -

أنا منكم ، تائه عاد يغنى بلسان

و يصل بلسان »

الأفروعرية ، في نظر دعائها ، هى عمل واع لاستعادة « الدم الأفريقى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا الذى أهمل لمدة وأعنى التراث الزنجى » ^(١٥) . وهى تريد بذلك أن تتلافى قصور مدرسة الفجر التى وعدت بالذاتية السودانية ، غير أنها أهملت التراث الأفريقى . وقد قصدت هذه الاستعادة للدم الأفريقى أن تحجم بوعى انتهاء السودان الشمالى إلى العروبة حتى

تستقيم الأفروعرية . فكلمة النور عثمان ، التي لم أقع عليها بعد ^(١٦) . كانت « لست عربياً ولكن ... » ، وعدّ عبد الحى انتماها إلى العرب تكبراً أجوف ^(١٧) . بينما يرى الشاعر الدبلوماسى محمد المكى إبراهيم أننا قد أنكرنا أفريقيتنا فى تلهفتنا (التشديد من فعل الكاتب الراهن) لذلك الانتفاء المتكبر ^(١٨) . بناء على ذلك فليس كل تراث العرب بمقبول إلا الذى اندرج فى الأفروعرية التى بدأت بـ « إنسان سنار » ^(١٩) .

ثانياً - الأفروعرية فى أجندة تلطيف الثقافة العربية الإسلامية :

لا تهدف الأفروعرية إلى تمجيد الانتفاء العربى الصريح وحسب ، بل إلى إجراء تحسين جذرى فى المكون العربى الإسلامى من الذاتية السودانية . فاستعادة التراث الأفريقى ، فى نظر الأفروعريين ، ليست مجرد تصحيح لمعادلة مختلة ، وإنما المقصود منها هو تهريب أجندتهم الاجتماعية والفكرية إلى الثقافة العربية الإسلامية الغبشاء المتشددة (الحنبلية فى قول المكى) ^(٢٠) ، بقصد حملها على التلطف والساحة .

فمكى يرى أن الكثير من القيم الاجتماعية الحنبلية السارية دخيلة على تكويننا النفسى لأن « الدم الأفريقى يرفض هذا التشدد » ^(٢١) . وفى إطار دعوته إلى المزيد من التمازج بين الشمال والجنوب يرحب مكى بقدوم المرأة الجنوبية الأفريقية إلى مدن الشمال التى علّبت المرأة « داخل أسمك وأطول ثياب » ^(٢٢) ، فنساء مدن الشمال سيجدن منافسة من أختهن الأفريقية التى اعتادت معاملة الرجل بوصفه نداءً لها ، وانطبعت بالسلوك المتحرر المنطلق فى كل مسارب الحياة . وأمام هذه الدفعة من التحرر « يمكننا أن نلمح على قسماة الرجل السودانى [العربى المسلم فى المدينة] ملامح التسامح والتقدم ، والتخلص من تقاليد الكبت والرجعية القديمة » ^(٢٣) . فتحرر المرأة العربية المسلمة فى الشمال رهين ، عند مكى ، بقوة القدوة التى ستمثلها المرأة الجنوبية الأفريقية إلى حد كبير . وأقول استطراداً : إن منطق التحرر بالقدوة قد تكرر إبان نقاش جرى بالصيف السودانية ، حول آثار وجود أعداد متزايدة من الأثيوبيات والإريتريات فى العاصمة حوالى منتصف السبعينيات . فقد ارتأت جماعة أن ذلك الوجود سيدفع المرأة العربية السودانية إلى اقتباس آيات الزينة والتجميل الوافدة . وصفوة القول : إن إسناد التحرر إلى القدوة حجة ضعيفة جداً . والناظر فى محصلة تحرر المرأة السودانية

الشالية منذ الأربعينيات سيجد أن ذلك التحرر استوعب اعتبارات اقتصادية واجتماعية وفكرية أصيلة لم تكن القدوة فيه غير تنوع فرعى .

ويأخذ مكي على الثقافة العربية غاطبتها العقل دون الروح . وقد سمها هذا الخطاب وحيد الجانب بالمباشرة والنفاذ والقطع كـ « ضربة السيف » . ولهذا خلت من « الفنون الراقية » مثل الرقص والنحت والتصوير . ولاكتساب هذه الفنون يشترط مكي استعادة امتلاك « الدم الأفريقي الجارى فى عروقنا » . وللجنوب السودانى فى هذه الاستعادة دور مرموق^(٢٤) .

ومن زاوية اللغة ، يرى مكي أن احتكاك العربية باللغات الأفريقية سيؤدى إلى تغيرات فى نطق أصوات العربية ، فقد تسقط منها أصوات العين والحاء . وسيكون مشروعاً حيال هذا الاحتكاك التساهل فى قوانين النحو « المفروض على العربى (والذى) يقتل لديه نهائياً إمكانية الخلق » . وقد يترتب على ذلك أن تلقى الدعوة إلى تسهيل العربية ، مثل اقتراح كتابتها باللاتينية ، قبولاً أكثر فى السودان لما ستعرض له العربية من اللحن والمهجنة^(٢٥) .

ويحترز مكي ، وهو يتكلم عن تصوره لما سيؤول إليه الإسلام فى معترك المهجنة . فقد اضطره موضوع « الدين المخيف » أن يكتب عنه بتعميم ؛ فهو يرى أن عوامل الجهل والتخلف قد مكنت لدعوات التشدد والتخويف فى الإسلام ، بغض النظر عن معدنه الأصيل الداعى إلى الحب والتسامح . وقد استحال مع هذا التخويف « تلاقى البشر حول إله واحد وحب واحد » . ويرى مكي أن لقاء الإسلام بصورته الحاطة بالعقائد الأفريقية ، (أو ما يسميه بالوافد الأفريقى الطفل) ، سيخلق مشاكل تحتاج إلى حلول خاصة^(٢٦) . وقد قدر أن يكون السودان بواقع المهجنة منبعاً للفتاوى الجريئة وللتخفيف عن الناس وتيسير اللقاء بالله ، عبر كل الدروب . وهذا ، فى معنى قوله ، أن يلعب السودان دوراً قائداً فى التسامح والإحياء فى مجال الديانات^(٢٧) .

وينعى مكي وقار وجدّ وتزمت الحضارة العربية ، فى حين يرى الخفة فى الأفريقيين . ووقار السودانى العربى المسلم يتجلى فى قول مكي فى بطله الحركة وثباتها حتى إذا حاصرت السيارات وهو يقطع الطريق ، وهو تلكؤ اشتكى منه الأوروبيون الذين قادوا سياراتهم فى السودان^(٢٨) . وسأضططر إلى الاستعانة ، هنا ، بمقتطف طويل من مكي بشأن وقار العربى وخفة الأفريقى ، لكى أعطى القارىء فكرة أفضل عن مقابلات مكي بين العروبية

والأفريقية وعن منهجه في كيمياء التلاقي المنشود بينهما . لانتكر أن المشى جزء من مفهوم الشخص في الثقافة ، ولكن سيقف القارىء في المقتطف على صورة الأفريقى عند مكى ، التى هى بالأساس نكرة عربية . يقول مكى :

« والإنسان السودانى العربى الثقافة إنسان جاد . وهو بالفعل إنسان مفتوح القلب لكنه يرفض أنواعاً شتى من المزح ؛ يرفض أن تشتمه مداعبا ويرفض النكتة العملية ، بعكس الإنسان العربى فى مصر والشام ... ومن الجانب الآخر نجد الدم الأفريقى خالياً منها [أى الجد والوقار] تماماً ، بل بصورة غير مستحبة . الأفريقى ملء بالحركة بحيث لا يجمه أن عبر الشارع قفزا أو ركضا أو يرقص فيه ، وهو فى ضحكته معتمد على النكتة العملية على الأقل بصفتها أكثر بدائية من النكتة المحكية . وهذا الإنسان الضاحك الخفيف خليق بأن يؤثر على المزاج العربى غير المتلائم ومتطلبات الحياة الحديثة ، بحيث يتخلل عن هذا الوقار الجاد فى تصرفاته المتزمتة ، وبحيث تكتسب الخفة الأفريقية اتزاناً يعصمها من القوضى . »

ثالثاً - البدائى النبيل وتأرجح الثقافات :

سافر محمد المكى إبراهيم وزميله الشاعر النور عثمان فى رحلة إلى ألمانيا الغربية لقضاء عطلة صيف ١٩٦٢ ضيفين على جمعية الصداقة الألمانية السودانية الناشئة . وقد أملت البوهيمية والشغف بالترحال على مكى أن يمد إقامته فى ألمانيا إلى عام تغيب فيه عن الجامعة ، وعاد بشعر صاف عذب يرويه الجيل بعد الجيل من ديوانه « أمتى » . وقد قال مكى عن رحلته هذه فى عام ١٩٦٣ : « إنها كانت « تحالفاً بين هارين » لم يتركوا فى وطنهم حباً يشاققون إليه فلاذوا بالهرب مغادرين السجن المفروض عليهم ، وعليه لم يكن بين دوافعهم « فهم أو تعاطف يصلح لحب عميق »^(٣٠) .

فى فرار الأفروعريين إلى النسبة الأفريقية تشابه مع رحلة مكى البائسة . فدعاة الأفروعرية لم يلقوا ، وهم فى ريعان الشباب ، من ثقافتهم العربية الإسلامية ما يروى غلثهم من الحب والتعبير . فاضطروا إلى الحرب بأجندة الريمان والشغف إلى فردوس أفريقى مطموس فى تكوينهم الإثنى ، الغرائز فيه طليقة ، والرغائب مستجابة . ولأن رحلتهم لم تقم على فهم وتعاطف مع « سجن » الثقافة العربية الإسلامية الذى هربوا منه ، أو معرفة بالثقافة الأفريقية التى هربوا إليها ، لذا فقد كان حصاها مؤسفاً . فقد ترك الأفروعريون الانطباع الخاطى بأن تزمت الثقافة العربية الإسلامية لا ينصلح إلا بعملية نقل دم من حضارة أخرى أكثر تسامحاً فى

إرواء الأشواق والغرائز . ولذا بدا جفاء الثقافة العربية عندهم خصيصة بيولوجية وليس خصلة اجتماعية قائمة في التاريخ العياني .

ومن الجانب الآخر أسماء الأفروعريون إلى أفريقياتهم ، من حيث أرادوا تعزيزها وتكريمها . فقد اصطنعوا في صلف سخطهم وبوهميتهم الكظمية أفريقياً وهمياً لحمته وسداه معطيات أوروية عربية مردودة عن أفريقيا مثل الطفولة والغرابة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص . والأفريقي المخرع هذا هو الذى جرى وصفه دائماً بـ « البدائي النبيل » في علم الأنثوغرافيا . وقد لاستغرب حصاد الأفروعربية الباش من مشروع لم يجمع الماريون فيه حباً عميقاً أو معرفة دقيقة بأى من الأمكنة : لانتلك التى هربوا منها ولانتلك التى هربوا إليها .

جاء عبد الحى بمصطلح « البدائي النبيل » إلى حلبة نقاش العلاقات الثقافية في كلمته القيمة المشار إليها آنفاً^(٣١) . فقد خلص عبد الحى من دراسة القصائد التى اشتهرت بـ « الجنويات » ، من شعر الشاعر المجذوب - عليه رحمة الله - إلى أنها قد صورت الجنوى في صورة وهمية هى صورة « البدائي النبيل » . و « الجنويات » هى نسل مجود من شعر المجذوب وقعت له حين جرى نقله من بورسودان (على ساحل البحر الأحمر) إلى واو (في جنوب السودان) في أوائل ١٩٥٤ ، والثى أقام فيها حتى قبيل حوادث الجنوب المشهورة في آب / اغسطس ١٩٥٥ .

وقد اعتقد الأفروعريون أن « الجنويات » هى باكورة لنوع الشعر السودانى الذى يريدون له الذبوع . فقد رأينا عبد الحى يصف المجذوب في كلمته عام ١٩٧٦ بأنه الشاعر السودانى الذى أدرك حقيقة انتسابه إلى أرومة زنجية . وأضاف عبد الحى بأن شعر المجذوب إنما يعكس في جنوياته وغيرها وحدة على مستوى عمق مصادر التقليدين العربى الأفريقى^(٣٢) . وقال مكى في المعنى نفسه أيضاً : إن المجذوب في جنوياته قد جعل ذاته الشاعرة معلماً على سودان الغابة والصحراء . ورأى في شعره استيعاباً وتصويراً وتثليلاً لتجربتنا الحضارية ، مؤصلاً في معرفة بثقافة الشمال العربية وثقافة الجنوب الأفريقية^(٣٣) . وهكذا عمّد الأفروعريون المجذوب ، الذى هو في سن آبائهم ، أباً روحياً لمشروعهم الشعرى الرامى إلى التعبير عن الوحدة العميقة للوجودين العربى والأفريقى ، في ذاتية سودانية صمدة .

رد عبد الحى فى كلمته الأخيرة (١٩٨٥) جنوبيات المجذوب إلى تأرجح الشاعر^(٣٤) بين ثقافة العرب وثقافة الأفارقة ، لا إلى وحدتها فى عمق المصادر كما فعل فى كلمته عام ١٩٦٧ ، كما رأينا أعلاه . فجنوبيات المجذوب عند عبد الحى قائمة فى ثنائية الحضارة ، التى تمثلها ثقافة الشمال العربية ، والطبيعية ، التى تمثلها ثقافة أهل الجنوب^(٣٥) . وهى ثنائية يتعارض فيها العرف مع الملابس ، والبراءة مع العار ، والقلب مع العقل ، والأريحية مع النقود ، والطلاق مع الأخلاق ، والمشاعة مع النسب . وعند عتبة مجتمع الطبيعة الجنوبي البكر العذوية ، خلع الشاعر عباءة الحضارة العربية بمحرماتها ونواحيها الكاسية . فالمجدوب يشبه تحالف الأفروعربيين فى يأسه من إصلاح الثقافة العربية الإسلامية من باطنها ، واصطناعه بدائيًا نبيلًا فى الجنوب يُصوّب به ذهنيًا علل وأفات تلك الثقافة . لقد تمخى المجذوب :

وليتنى فى الزنوج ولى رباب	تميد به خطاى ونستقيم
وأجترع المريسة فى الحوانى	وأهذر لا آم ولا السوم
وأصرع فى الطريق وفى عيونى	ضباب السكر والطرب الغشوم
طليق لا تقيدننى قريش	بأحساب الكرام ولا تنيم

غير أن هذا البدائى النبيل صورة وهمية كما يقول عبد الحى^(٣٦) . فالبوهيمية الاجتماعية^(٣٧) التى رآها الشاعر فى الجنوب إنها هى إسقاط من شاعريته النهضة التى قيدتها الزواجر الاجتماعية فى الثقافة العربية الإسلامية . فهذه الإسقاطات هى عبارة عن شهوات للشاعر لم ينقع مجتمعه غلتها فأرغت وأزبدت عالما من البوهيمية .

إن صورة الجنوبي كبدائى نبيل لاتصمد أمام الصورة الإثنوغرافية التى رأيناها عند إيفانز برتشارد وليتهاردت وغيرهما ، والتى فيها الجنوبي أيضا إنسان مشدود بين الثقافة والطبيعة ، وهى الثنائية التى لا مهرب لبشرى من مجابقتها . وهى لم تصمد بالفعل للجنوبى الواقعى الذى ارتكب أنواعا من القتل المجانى ضد طائفة من موظفى الدولة الشماليين فى حوادث ١٩٥٥^(٣٨) . وقد اضطر المجذوب إلى أن يسقط حقائق اجتماعية جنوبية كثيرة لكى يخلص له « إنسان الجنوب البسيط الضاحك المتفاعل »^(٣٩) . فقد لاحظ مكى مثلاً إغفال المجذوب ذكر السياسيين من مثقفى الجنوب الذين ، « كان يمكن أن يكونوا صيدًا نموذجيا لهجائه الساخر وتصويره المضحك الدقيق »^(٤٠) . فقد أراد المجذوب أن يختصر طريقه إلى البراءة والسلامة الجنوبية اختصارًا .

رابعاً - الأفروعرية وجه آخر من وجوه الخطاب العربى - الإسلامى الغالب :

تتجاوز الأفروعرية أن تكون صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان ، على ما يبدو عليها من سياء النصفه للمكون الأفريقى فى ثقافة شمال السودان . فهى تتفق مع أكثر قسرات ذلك الخطاب محافظة وتبشيرية ، وهى نظرية السودان البوتقة التى تنصهر فيها كل المفردات الثقافية فى ثقافة جامعة ما .

ويختلف خطاباً غلاة الإسلاميين والأفروعيين فى متوج التمازج . فالتمازج القومى فى نظر الغلاة سيتهى بشكل مؤكد إلى تبنى الجماعة الجنوبية الإسلام والعربية لأنها مميزات علويان مقابلة بملل الوثنية ووطانات العجم . فالتمازج فى أفق الغلاة هو معسكر دعوة كبير لتغيير المثل واللسان .

أمل الأفروعيين فى تمازج الثقافات فى السودان معلق بحركة التصنيع التى بوسعها أن تزيل البقية الباقية من العوائق بين الجنوب والشمال^(٤١) . ولسادات الامتزاز يحتاج أهل الجنوب إلى تقوية تأثرهم بالعربية^(٤٢) . وعليه يكون ناتج الامتزاز بين الجنوب والشمال إعادة إنتاج لإنسان سنار ، الذى هو أساس التركيبة المهجنة للسودانيين الشماليين . فمحصلة الامتزاز بين الجنوب والشمال فى نظر الأفروعيين ستكون بمثابة طبعة لاحقة للسودانى الشمالى الذى لا عيب فيه حالياً سوى تجاهله لثقافته الأفريقى . وهذا التراث هو الذى يرمى الأفروعيين إلى استعادته لكى يستقيم السودانى الشمالى بين دفتى تراثه المزدوج . فالأفروعرية تجعل إذاً من السودانى الشمالى نتاجاً للتاريخ الصواب فى السودان ، ومتوجاً لن خطته كلها اتسعت وتأثر التمازج بين الجنوب والشمال .

خامساً - محنة الأفروعيين فى الاستقطاب الثقافى :

الأفروعرية دعوة إلى الوسيطة السعيدة . ولذا أعادت فرز وترتيب رموز الثقافة السودانية لكى تصح قراءة تلك الثقافة فى توازن الوسيطة المقيد بين العرب الخالص والأفارقة الخالص^(٤٣) . ومع ذلك لم تُسعد الأفروعرية أحداً ، فهى لم ترق للجنوبيين . نشرت جريدة (الفجلنت vigilant) الإنكليزية بتاريخ ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ قصيدة بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » لشاعر من أهل جنوب السودان يستنكر فيها دعوة الأفروعرية . قال الشاعر :

نفترض الوحدة وجود فريقين

الفريقين اللذين يتقنان على التأزر

فمن غير المنظور في الوحدة أن تقوم على أشلاء آلاف الضحايا

ولا على فوهات جيش منفلت مأمور أن يستأصل شأفة (الجنويين)

ويمضى المقطع ليشير إلى « خطيئة العرب » وهى هجرهم التمثيل المناسب للجنوبيين في أجهزة ، بعد مؤتمر المائدة المستديرة الذى انعقد عام ١٩٦٥ للمصالحة بين الجنوب والشمال . قال الشاعر :

غير أن الطبيعة نفسها تأبى

أن تتحد الصحراء والسافانا (الغابة)

غير أنهم ابتذلوا عدل الطبيعة ، حين ظنوا أن بإمكانهم توحيدها بمحض القوة .

فقد تلزم الجنوبيين ضرورات التساكن القومى إلى اكتساب اللغة العربية أو عادة عربية إسلامية . غير أنهم سيقاومون كل ميل لجعلهم يتبنون النسبة العربية المقترحة من قبل الأفروعربيين إلى جانب نسبتهم الأفريقية المؤكدة . وستبدو لهم الدعوة إلى إعادة إنتاجهم ، عبر التمازج الثقافى كطبعة لاحقة لإنسان سنار ، نوعاً من الغش الثقافى لا الحوار . فالجنوبيون محاذيرهم كثيرة ، الصادق منها والمخترع ، حيال عرب الشمال . وهذه المحاذير واضحة في دلالات الازدراء والمقت التى تجرى بها كلمة عربى على ألسنتهم . بل إن بعضهم لا يزال يحدس أن أفضل المخارج لمسألة السودان أن يحزم عربيه حقائبهم ويقطعوا البحر الأحمر . وهذا اعتقاد بعيد بما لا يقارن مع النسبة الجزئية إلى العرب التى تقدمها لهم الأفروعربية .

من الجانب الآخر ، جردت التوفيقية الطوباوية الأفروعربيين الليبراليين من كل مصداقية . ولذا يبدون في استقطاب الثقافات الجارى في بلدنا خلواً من كل قوة تفاوضية . فحيلهم التوسط بالهجنة مردودة . فقد جاء في الاحتجاج عند منصور خالد في حلقة تناولت مسألة جنوب السودان بما يلى :

« إن تعريب وأسلمة شمال السودان قد تمت بالتدريج عبر فترة طويلة من الزمن وفي إطار تلاقح ثقافى سلمى . وهو التلاقح الذى بلغ الغاية حتى إن أولئك الذين يبحثون عن تفردهم في أى من العروبة والإسلام إنما يجرثون في البحر »^(٤٤).

وقال عبد الله النعيم في الحلقة الدراسية نفسها ، وفي المعنى نفسه ، ما يلي :

« المحاولات الجارية للتشديد على هوية إسلامية أو عربية خالصة مزعومة لأى من أقاليم السودان هي محاولة مضللة وسلبية في آن معاً » (٤٥).

وفي الكلمتين تفاوض واضح بالأفروعرية قد لا أتفاءل بحظه من القبول لأطراف الاستقطاب في المسألة الثقافية السودانية .

وعندى إجمالاً أن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافى أو يأس . فالطريق فيما أرى إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تغص بها ثقافتهم تصدياً بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد . ويستلزم ذلك وقفة مستنيرة إزاء الذات وقدره على تحرر النقد ، وتحمل تبعاته . ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب فى النزج بهم كلاعبيين رئيسيين فى أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح فى نظرى مثلاً أن يدعو من يزعم أن تعاطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته فى أفريقيا التى الخمر فيها بعض الماء أو الغذاء أو أنخاب الطقوس . والأهم من ذلك كله ألا يتأسى العربى المسلم لفقدان الجنبى حريته فى شرب الخمر ، قبل أن يتأسى هو لفقدانه الحق ذاته . فحملة الثقافة الأفريقية قد يرغبون أن يروا العرب المسلمين فى السودان متمتعين بحقوقهم فى الاعتقاد والرأى وأنواع الشغف الأخرى أولاً ، قبل أن يصدقوا مشروع الأفروعريين الحضارى .

ومن الجانب الآخر فخطئة الأفروعريين لاستخدام المكون الأفريقى فيهم وحقوق الجنوبيين لنصرة آراء لهم فى الحياة السياسية والاجتماعية هي خطئة مكشوفة للغلاة من الدعاة الإسلاميين . فهم يرون الليبراليين من الأفروعريين إنما يدسون مشروعهم العلمانى وراء تظلمات الجماعات الأفريقية غير المسلمة . وهذه الخطئة الأفروعرية فى نظر الغلاة مجرد حيلة فى علم الحيل . فقد قال الشيخ الترابى ، « إن مناصرى العلمانية منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين لا يستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام ، بل يصنعون الغيرة على حقوق المواطن السوية ، وأنهم بحماية الأقلية غير المسلمة فى الجنوب يريدون أن يلقنوا تلك الأقلية لتعبر عن أهوائهم التى لا يستطيعون أن يقصحو عنها » (٤٦) . وهكذا لم يقض للأفروعرية الموسومة بالوسطية أن تسعد أحداً ؛ وهذا باب فى الإخفاق كبير .

خاتمة

صفوة القول : إن الأفروعرية هي صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان . وهي كخطاب غالب تنهض على محورين : المحور الأول ، هو تمييز «إنسان سنار» - نواة السودان الشمالى - عما عداه من أناس فى الوطن . ولذا تنظر الأفروعرية إلى الحركة التاريخية فى السودان كحركة مستمرة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، لإصدارات متكررة من ذلك الإنسان ؛ أما المحور الثانى فهو تشويه الأفروعرية لموضوع خطابها وهو الأفريقى . ففى تنقيها عن الأفريقى المطموس السودانى الشمالى انتهت الأفروعرية إلى اختراعه كبداى نبيل . وككل بداى نبيل ، صدر الأفريقى من حوار الأفروعرية مصنوعا من محض معطيات ومسبقات وتكهّنات وتشهيات لا أصل لها فى واقع الحال .

لقد أرادت الأفروعرية ، باستردادها المكون الأفريقى فى العربى السودانى المسلم ، أن تضرب عصافيرين بحجر واحد ، أن تدس خلال ذلك مشروعا خاصا بها فى تفكيك محرمات الحضارة العربية الإسلامية التى سدت على يفاعتهم منافذ الإشباع . أما الأمر الثانى فهو تعليم الجنوبي إلى أمنه الثقافى فى أروقة مفهومها للتمازج ، الذى للأفريقية فيه مكان ، على خلاف نموذج الغلاة من الإسلاميين والعرويين .

من الواضح أن برنامج الإصلاح الأفروعرى للثقافة العربية الإسلامية لم يحالفه التوفيق . وواضح كذلك أن الجنوبيين لم يطمئنوا إلى وعده أو شروطه فى قدر من التعريب والأسلمة . وهذه بعض دلالات الاستقطاب الثقافى المتفجر فى السودان .

إن أفضل الطرق عندى أن يكف أبناء الشمال العربى المسلم عن خلع بعض حضارتهم بدعوى الهجنة . فأوفى الضمانات للأفريقيين فى الوطن هي يوم يرونها قد وطنوا حرياتهم كعرب ومسلمين فى باطن ثقافتهم . فالاحتجاج بحقوق الأفريقيين المعاصرين أو عن يزعم الأفروعريون أن دماءهم ، كأسلاف ، قد استقرت فىنا هو خطة سلبية جدّا . فأهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية فى السودان هو الإقرار بقوامين (أو أكثر) للثقافة السودانية . قد تمتزج هذه القوامات وقد تبادل التأثير والتأثر ، مع احتفاظ كل منها باستقلاله الدينامية من حيث المصادر والتميز والتوق .

الهوامش

- (١) انظر محمد عبد الحى ، الصراع والهوية ([د.م.د.ن.] ، ١٩٧٦) ، ص ٢٩٦ (بالإنكليزية) .
- (٢) المصدر نفسه . ص ٨-٩ .
- (٣) المصدر نفسه . ص ١٩-٢٠ .
- (٤) المصدر نفسه . ص ١٢-١٣ .
- (٥) المصدر نفسه . ص ٢٣ .
- (٦) المصدر نفسه . ص ٢٧ .
- (٧) انظر : محمد عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » ورقة قُدمت إلى : جامعة الخرطوم ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، مؤتمر القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتنوع الثقافي ، الخرطوم ، ٢٦-٢٨ تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٨٥ .
- (٨) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص ٢-٥ .
- (٩) ج. ترمغهام ، الإسلام في السودان ([د.م.د.ن.] ، ١٩٤٩) ، ص ١٤٩ .
- (١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
- (١١) « حوار مع النور عثمان » الأيام ، ٢٤ / ٣ / ١٩٧٩ .
- (١٢) انظر : محمد عبد الحى ، قصيدة « العودة إلى سنار » .
- (١٣) المصدر نفسه .
- (١٤) كتب محمد عبد الحى إن تاريخ الثقافة السودانية يبدأ بقيام مالك التلاحح الإسلامية العربية الأفريقية ، ومن بينها دولة الفونج بسنار . ففترة قيام تلك الممالك عنده (هى التى بدأت في إنتاج ثقافة سودانية - وأعني بكلمة ثقافة كل طرائق حياة مجموعة ما - لقد امتزج العنصران الأفريقى والعربى وكونا عنصرا (أفروعرىيا) جديداً ليس بعربى ولازنجى ... إنه نتاج لقاح هذين العنصرين) . انظر : محمد عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروعرية » الرأى العام ، ٢٤ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (١٥) المصدر نفسه .
- (١٦) وهى الكلمة التى رد عليها صلاح أحمد إبراهيم في : الصحافة ، ٢٥ / ١٠ / ١٩٦٧ ، واتهم النور بالظمن في العروبة .
- (١٧) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروعرية » .
- (١٨) محمد المحكى إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأى العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .^١
- (١٩) عبد الحى ، المصدر نفسه .
- (٢٠) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأى العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .

- (٢١) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ٨ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٣) المصدر نفسه .
- (٢٤) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٥) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٦) المصدر نفسه .
- (٢٧) المصدر نفسه .
- (٢٨) المصدر نفسه .
- (٢٩) المصدر نفسه .
- (٣٠) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ٨ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٣١) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » .
- (٣٢) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص ٢٧ .
- (٣٣) محمد المكى إبراهيم ، « الجنوب في شعر المجذوب » مجلة الإذاعة والتلفزيون والمسرح ، العدد ٣٦ (٧ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٦) .
- (٣٤) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » ، ص ١٢ .
- (٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
- (٣٧) إبراهيم « الجنوب » مجلة الإذاعة والتلفزيون والمسرح ، العدد ٣٥ (٣٠ أيلول / سبتمبر ١٩٧٦) .
- (٣٨) انظر : تقرير لجنة التحقيق في تلك الحوادث .
- (٣٩) إبراهيم ، المصدر نفسه .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروآسيوية » .
- (٤٢) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأي العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٤٣) سعد حامد حريز ، « المقومات الثقافية للقومية السودانية » الصحافة ، ٢ / ١٢ / ١٩٦٨ .
- (٤٤) من كلمة له في حلقة دراسية انعقدت في أمريكا في عام ١٩٨٧ حول مسألة جنوب السودان .
- (٤٥) من كلمة له في الحلقة الدراسية نفسها .
- (٤٦) من محاضرة له عن تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان .

من أوضح المقولات شيوعاً عن الجماعة العربية الإسلامية في السودان (وهي الجماعة التي يعرف بها السودان كقطر عربي إسلامي بين الدوائر العربية الإسلامية) أنها رأس الجسر بين العرب وأفريقيا . وقد ترتب على هذه المقولة أن أصبحت هذه الجماعة ملزمة ، قومياً ودينياً ، بنشر العربية مبتدئة بجريتها من الأفريقيين بجنوب السودان ، وأصبح السودان بواقع هذه المهمة مقرّاً لمنظمات دعوة عربية إسلامية كثيرة ، مثل معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ، ومعهد تعليم العربية لغير الناطقين بها سابقاً ، والمركز الإسلامي الأفريقي ، ومنظمة الدعوة الإسلامية وفروعها المتخصصة مثل : الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة ومؤسسة دان فوديو الخيرية للتجارة والمجلس الأفريقي للتعليم الخاص والجمعية الخيرية الأفريقية لرعاية الطفولة والأمومة ..

ويلبورت مقررات المنظمات القومية العربية الإسلامية ، بجلاء كبير ، مهمة الدعوة المؤكدة للسودان لياشرها في أفريقيا . فمن الأهداف القومية العربية لمنظمة التربية والثقافة والعلوم العربية نشر اللغة العربية وتعريب المدرسة والمجتمع تعريباً كاملاً في الدول العربية والأفريقية ذات الأوضاع الثقافية الخاصة ، والمنضوية في جامعة الدول العربية مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي وجنوب السودان . ومن أهداف المركز الإسلامي الأفريقي في الجانب الآخر « العمل على نشر الإسلام وتعميق الثقافة الإسلامية في أفريقيا » .

ويجب الاعتراف ، أولاً ، بأن هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية في السودان دور مرهق جداً .. فقد كان بإمكان هذه الجماعة أن تنعم بوقوعها على هامش مضخّات الحركة والتجدد في الثقافة العربية والإسلامية مثلها مثل أية جماعة (●) كلمة قدمتها إلى المنتدى الثقافي لمهرجان الشباب العربي في الخرطوم في

نوفمبر ١٩٨٧ .

العروبة
والإسلام
في
السودان
بين
الرعاية
والخدمة

أخرى ، لولا وقوعها كـ (ثغر) أو (رباط) ، بالمصطلح الجهادي ، في تماسها مع جماعات أفريقية يظن حملة الأديان الكتابية ، بما في ذلك الإسلام ، أنها خلاء من العقيدة ، وهو الوضع الذي استرعى انتباه الدوائر العربية بتعليمات فكرية مشددة أو بمؤسسة تبشيرية أو أخرى حتى تنشر العروبة والإسلام من حولها . فتحويل (الهامش) الثقافي إلى (ثغر) ثقافي أمر صعب ولذا تلقى هذه الجماعة العربية الإسلامية حرباً وعجزاً كبيرين ، حين تنصرف وفقاً لعقلية (الثغر) بإمكانيات (الهامش) ، وهذا باب يغرى ببحث ليس هذا مكانه . هذا الدور الموسوم للجماعة العربية الإسلامية السودانية قائم على فكرة ثقافية محدودة جداً . فقد أراد العرب والمسلمون بعد تحررهم من سطوة الاستعمار المباشر أن يدخلوا السباق مع النصرانية والأفرنج إلى كسب أفريقيا إلى ثقافتهم ودينهم . وقد تبنا لهذه الغاية الفكرة الخاطئة التي تستبطن كل تبشير ثقافي ، وهي اتهام الجمهور المراد كسبه بخلو الوفاض من الثقافة والدين . وأصبحت أفريقيا ميداناً لصراع مكشوف بين النصرانية والإسلام . وتحاول دوائر الدعوة الإسلامية ، التي بدأت بالتبشير المنظم حديثاً ، تحسين أدوات عملها واستعارة الأبعاد الاجتماعية التعليمية التي أتقنها التبشير المسيحي . وهذه الاستعارة واضحة جداً في البنية الأساسية لمنظمة الدعوة الإسلامية . وهذا مما يجعل الدعوة للعروبة والإسلام في شكلها الراهن ردة فعل للتنصير والتفرنج تحتوى نموذجها الفكري والتنظيمي .

وقد شقينا في الجماعة العربية الإسلامية السودانية طويلاً وكثيراً من الافتراض الأساسي وراء الدعوة للعربية والإسلام ، كما رسمها منهج الدعوة القومية والإسلامية ، فقد ترتب على استعدادنا للقيام بدورنا المرسوم أن تعاملنا مع الجماعات الأفريقية المقيمة لنا في الوطن السوداني كرجلة بلا ثقافة ولا دين .. فقد اتهمنا لغتهم بالعجمة ودينهم بالوثنية ، واتصلت دعوتنا الفكرية المدعومة بإجراءات الدولة الوطنية لكسر المقومات اللغوية والدينية لهذه الجماعات الأفريقية لتستبدل لغتها باللغة الصواب (العربية) والدين بالدين الصحيح (الإسلام) . وترتب على هذا الموقف أن نشأ سوء تفاهم أصيل بين الجماعة العربية الإسلامية والجماعات الأفريقية في السودان ، وهو سوء التفاهم الذي تفجر في حرب أهلية متصلة ومقطعة ، طوال الثلاثين سنة الأخيرة منذ نيل السودان للحكم الذاتي في ١٩٥٤ م .

يجب الإقرار أن الجماعة العربية الإسلامية ، بفضل مهمة الدعوة الموكلة إليها ، قد انتهت إلى منهج خاطئ حيال ديمقراطية التساكن القومى بالسودان . وفيما يلي أجمل أنواع الكساد والبوار التي ترتبت على ذلك :

١ - أدت وظيفة الدعوة موضع النقاش إلى تشويين كبيرين في بناء الدولة السودانية :

(أ) في أكثر الأحوال لا ينبثق المطلب لإرساء الدولة المسلمة في السودان من حاجة باطنية للمسلمين تجسد أشواقهم للتقوى والعدل الاجتماعي ، فقد كان - دائماً - لحاجات الجهاد والتبشير الخارجية اعتبار عظيم في هذا المطلب .

(ب) لقد أصبح من الصعب عند الكثيرين عن تشيؤا وظيفة الدعوة القومية العربية والإسلامية أن يوازنوا بين مهمتهم كرجال دولة مسئولين عن جماعات وطنية متباينة الثقافات ، وبين مهمتهم كدعاة دعوة مخصوصة .. وكثيراً ما تغلب الداعية على رجل الدولة وهذا ما يفسر التوتر بل الإخفاق الذي لازم بناء الدولة السودانية لعقود ثلاثة .. وقد لمس السيد/ جون قرنق ، زعيم ما يسمى بجيش وحركة تحرير شعب السودان (الذي اتفق معه في مظلله واختلف معه في جملة تكتيكاته) ، هذه المفارقة بفطرة سليمة .. فقد قال قرنق : إن رجال المجلس العسكري الذين حكموا البلاد بعد سقوط غيري بفضل ثورة أبريل ١٩٨٥ أرادوا استرداد مدينتين وكان جيشه قد سبق واستولى عليهما . وقد أراد المجلس العسكري ، في زعم قرنق ، أن يسترد المدينتين قبل بدء مفاوضات - (كوكا دام) الشهيرة التي دارت بين أحزاب وجماعات من شمال السودان وجنوبه ، وبين حركة قرنق لإحلال السلام في جنوب السودان .. ولغاية هذا الاسترداد زعم قرنق أن رجال المجلس العسكري توجهوا إلى أقطار (عربية) مجاورة ليقولوا : إن العروبة والإسلام في خطر من جراء نشاط حركته . وأضاف قرنق (انتبهوا فليس السودان هو الذي في خطر إن الذي في خطر هو الإسلام والعروبة) .. أراد قرنق أن يقول : إن العروبة والإسلام هما بعض فعاليات السودان ، لا الفعالية الوحيدة في السودان .. فالذي خرج يستنفر القوم إلى نصرة العروبة والإسلام ، في الذي اقترحه قرنق ، هو الداعية لا رجل الدولة . والذي نخشاه أن يأتي مستقبلاً للحكم في السودان أفراد من الطاقم الذي تدرج وترى في مؤسسات الدعوة القومية العربية والإسلامية (بشروط خدمتها الميسرة فأجرها بالدولار وضرائبها معفاة وعلاقاتها المهنية تتسع إقليمياً وعالمياً) الذي تعمق عنده أن الجماعة العربية الإسلامية في السودان موجودة ، حيث هي بالوكالة عن العرب والمسلمين ، لا بالأصالة عن نفسها .. فما نخشى عليه ، في هذا الباب ، أن تتدهور أكثر فأكثر العلاقة بين الدولة والدعوة إذا قاد كادر الدعوة ، هذه ، صدة الحكم .

٢ - موقفنا في الجماعة العربية السودانية في اشتراط التعريب والإسلام للتساكن القومي في السودان أدى ، ويؤدى ، إلى إفقار فكرى شديد للخبرة العربية الإسلامية ، فقد كان المأمول أن يثير تباين اللغات والثقافات في السودان شغف الجماعة العربية الإسلامية للتعرف على إشكالات وجهاليات وسياسات هذا التباين . وهو شغف من شأنه أن يولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً في السياسة واللغة والاجتماع وغيرها ..

فقد كان المنظور أن يتأمل هذا العلم ، من معطيات عربية إسلامية ، هذه الظواهر الإنسانية الرصينة التي لامتسها هذه الجماعة العربية المسلمة في أفريقيا . فمن آيات كسادنا الفكرى البليغة انقطاعنا عن هذا الفحص الصعب ، واكتفينا بملاحقة الجماعات الأفريقية لتبديل جلدتها الثقافية أو ليقبلوا صاغرين درجة ثانية من المواطنة في بلدهم .

٣ - أصبح حتى القدر الذى ترضى أن تأخذ به الجماعة الأفريقية من الثقافة العربية متهماً في نظرها . فاعداد متزايدة من الجنوبيين في بلدنا تميل حالياً نحو قبول اللغة العربية كلفة للتفاهم القومى العام في السودان . فقد جاء عند جون قرنق مثلاً (لا يصح القول : إن العربية هى لغة العرب .. لا .. فالعربية هى لغة السودان) . ولكن التاريخ الخاص الذى ربط فيه الدعاة ربطاً وثيقاً بين نشر للعربية ونشر الإسلام أدى إلى ما أدى إليه من تشكيك .. يقول د/ عشارى ، عن هذا التاريخ الخاص لتلاؤم عمليتى التعريب والأسلمة ، ما يلى :

« إن تعريب جنوب السودان قد ارتبط في مسارات تنفيذه التاريخية وفي إرصاصاته الآنية ببعد إسلامى . كما أن أسلمة البشر والمؤسسات السياسية قد ارتبطت بطريقة مباشرة قاصدة أحياناً ، وبطريقة ضمنية أحياناً أخرى ، بالتعريب . وقد انعكست هذه العلاقة اللازمة بين الأسلمة والتعريب في أشكال ردود الفعل الجنوبية على الأسلمة وعلى التعريب كل على حدة أو كليهما مجتمعين ، فأصبح رفض الجنوبيين للأسلمة عنصراً من عناصر الرد على التعريب . كما أن الخطاب (أى القول والرأى) الجنوبى الذى تصدى لرفض الأسلمة والإسلام والدستور الإسلامى وحكم الشريعة الإسلامية قد اشتمل على بعض الرفض للتعريب .

فالجماعة الجنوبية على حق ، حين ترى أن رضاهما بقبول العربية ، كلسان مشترك للسودانيين ، لا ينبغى أن يترتب عليه تحوّلهم إلى عقيدة أخرى .

وهناك طريقتان مطروحتان لجدوى ومعنى مساهمة الجماعة العربية الإسلامية السودانية في السودان وأفريقيا . وهناك طريقة الذين روجوا ليكون وطنهم موطن هذه الجماعة

(السودان) ، رأس جسر يقفز منه الإسلام والعربية إلى أفئدة ولسان الأفريقيين . وهذه طريقة الدعاة الذين فتحوا السودان لمؤسسات الدعوة العربية الإسلامية لتعينهم ويعينوها على دعوتها . وطريقة الدعاة هذه ترى أن الجماعة العربية موجودة في السودان بالوكالة عن العرب المسلمين لغاية نشر الإسلام والعروبة . وهذه طريقة خطيرة كلفت بلادنا حرياً أهلياً ضرراً . وقد أردت بهذه الورقة نقد هذه الطريقة ، وهناك طريقة أخرى ترى أن الجماعة العربية الإسلامية السودانية موجودة في السودان بالأصالة ؛ أى أنها ليست بعثة تبشيرية موفدة إلى رباط في السودان . وهذه الطريقة ترى أن أفضل نهج لهذه الجماعة أن تستقى خبرة الإسلام والعروبة لتبنى ، بفراصة وفطرة ، الوطن العربى الأفريقى المتباين الشائك في السودان . وترى هذه الطريقة أن نجاح هذا البناء يعطى الإسلام والعروبة مصداقية ، قليلاً ما وقعت لها في تاريخنا الحديث . وهذه الطريقة اسمها طريق الرعاية في معنى أضيق مما أراده النبى ﷺ في (كلكم راع ..) ، وسيحتاج الرعاية إلى هذه المصداقية حاجة كبيرة ؛ لأنها أساس كل دعوة ناجحة .



القمح والذهب :

وصف الشاعر المصري المرحوم صلاح جاهين القمح بأنه مثل الذهب . ولم يرتح الشاعر لهذا الوصف طويلاً حين بدا له أنه استورد مشيهاً به من خارج عملية الكدح الإنساني التي تثمر القمح . وراجع الشاعر نفسه ورأى في ازدهار القمح الذهبي تضليلاً للناس عن منشئه الفقير الصعب . ولذا قال الشاعر عن القمح في نفس ديوانه كلمة سلام :

القمح مش زى الذهب
القمح زى الفلاحين

ليؤسس نقلته من الشعر كأنسام من الجبال المترف إلى الشعر في دهاليز البطش الاجتماعي والقوة ، أى من البويطيقا إجمالاً إلى البويطيقا الاجتماعية .
التنوع وفرة أم غبن :

ونجد بإزاء تعريف « التنوع الثقافي » هذه المرواحة بين « الذهب » و « الفلاحين » . فالغالب في تعريف التنوع الثقافي هو إحصاء مفرداته من أعراق وألسن ومؤسسات وعوائد وأعراف ومعتقدات وكريم معتقدات وشعوب جوار . وصارت عبارة إن « السودان يمثل عالماً إفريقيًا مصفراً » مثلاً بليغاً على احتواء السودان لأهات الثقافة المبتوشة في أرجاء القارة . وهذا تعريف لا غبار عليه إلا أنه يقعد بنا عن بلوغ الوعى بالشروط الاجتماعية التاريخية والسياسية التي حكمت ، وتظل تحكم ، تعبير حملة تلك

التنوع
الثقافي
كغبنية
سياسية

(*) كلمة قدمتها في مؤتمر عن التنوع الثقافي والسياسة الثقافية في السودان ، نظمه معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بالتعاون مع منظمة فرديش إيبوت بجامعة الخرطوم في أغسطس ١٩٩١ .

المفردات الثقافية عن خبرتهم وإمكاناتهم على النطاق الوطنى . وستتضح هذه الورقة أن الوعى بالتنوع ليس وعياً بوفرة المفردات الثقافية ، أى أن التنوع ليس كالذهب . فعند أقسام كبيرة من السكان ، ممن يتمتعون إلى غير الثقافة العربية الإسلامية الغالبة ، وفي الشروط الاجتماعية والثقافية التى قيدت تعبيرهم الثقافى ، فإن التنوع هو «الفلاحين» أى أنه وعى بالوفرة المهدرة .

لقد أراد جاهين بنقلته من البويطيقا العامة إلى البويطيقا الاجتماعية أن يقول بأن القمح هو بعض فقر وشقاء وغبن الفلاحين . وصحَّ عندى أن الوعى المناسب والغالب بالتنوع الثقافى هو حس بالغبن الثقافى . وهو غبن يحاصر تعميم أية مفردة ثقافية أو طبيعية من واقع بيئة سودانية محدودة لتصح على السودان بأسره . فقد جريت خلال خريف هذا العام المباحث (١٩٩١) أن أثنى على حصير النعيم الذى طمس كبد الشمس الصحراوية فى الخرطوم قائلاً : « يا الله ، هذا أجمل مناخ فى السودان » ، فنهنى مواطن من جنوب البلاد أنه ربما كان ذلك أجمل مناخ فى الخرطوم . ولكنى لم أقف بعد على جلائل المناخات فى السودان .

ونجد فى هذا السياق من يحتاج فى مضمار العلاقات الخارجية على المفاضلة فى العلاقات الخارجية لأقاليم السودان ، فمن رأى المحتجين أن وصف علاقة السودان بمصر كعلاقة خاصة أذلية إنما هو تكريس لعلاقة خاصة بين أقاليم سودانية شمالية بذاتها مع مصر . وقد ترتب على هذا التمييز أنه حين تسوء العلاقات مع مصر لا تتأثر حركة المواطنين القادمين أو المسافرين إلى مصر ، انتظارك لا تنقشاع سحابة الصيف من أفق العلاقة الأذلية . غير أن سوء العلاقة مع ليبيا يتضرر منه السودانيون من مواطنى الولايات المتاخمة لها فيؤذهم جهاز الأمن ويستطقمهم ، بوصفهم عملاء للنظام الليبي ، أو أعضاء فى حركة المعارضة السودانية التى كانت ترعاها ليبيا خلال عهد نميرى^(١) .

وفى مضمار التعليم يشتكى البعض من كتاب المطالعة الوحيد الفريد فى المرحلة الابتدائية الذى يلعب دور البطولة « الجمل » ، أداء وصورة ومجازاً ، فى حين أن الجمل حيوان غريب جدًا هل بعض أقاليم السودان التى يستذكر تلاميذها هذا الكتاب .

وعلى ثراء السودان فى اللغات (التى ربت عن المائة لغة) فإن الطريقة التى حجبت بها تلك اللغات عدا العربية عن الجدوى التعبيرية البلاغية لصالح اللغة العربية قد أصبحت مدخلاً لوعى بالاضطهاد للناطقين بها . لقد اختيرت اللغة العربية حقاً لغة قومية منذ أيام الجمعية التشريعية فى عام ١٩٤٨ ، بالنظر إلى إنتشارها التاريخى على الرقعة السودانية

وصيرورتها لغة تفاهم عامة بين الجماعات السودانية المختلفة . إن اختيار العربية لغة رسمية للدولة انتهى بنا إلى قصر تعريف « المواطن السوداني » ، ليصبح هو الشخص الذي يحسن الحديث بالعربية ، أى هو ذلك الجزء من الكل (الدولة) الذى يتكلم بالعربية غير عامل بنص الدستور . وهذا باب فى الفينة كبير . وأضرب لهذا التقييد المتعسف للمواطنة مثلاً إثنوغرافياً تابعته من خلال أجهزة الإعلام ، خلال أحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ التى اشتهرت بـ « حادث المرتزقة » ونشرته كملحق لكتايبى « الماركسية ومسألة اللغة فى السودان »^(٢) جاء فى ذلك الملحق ما يلى :

بين كتابة هذا المقال وطبعه خرجت مسألة اللغة من حال الكمون لاتصالها بأحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ ، ولدى استخدامها للتفريق بين المواطن وبين الأجنبى المرتزق ، كانت السطور الدالة تحت الصور فى الصحف تقرأ : ادعى هذا المرتزق ، أنه لا يفهم كلامنا (الصحافة ١٩٧٦ / ٧ / ٨) وكان مذيع التلفزيون يوشر على معتقل أو آخر قائلاً : هذا لا يتكلم العربية . قال بعض مواطنى قرية العجيبة ، الذين ألقوا القبض على بعض مسلحي الجبهة الوطنية المعارضة ، إنه ليس هناك ممن ألقوا القبض عليهم سودانى واحد ، فكلهم يتحدثون لهجة غير مفهومة . وقد رد أولئك المواطنون التزام من قبضوا عليهم الصمت لأنهم لا يفهمون الأسئلة فى سهولة ، وكذلك لا يريدون فضح سر بلدانهم الأصلية (الأيام ٧ / ٦) . وقالت مذيعا لأمعة تعرضت للحجز بواسطة بعض مسلحي الجبهة الوطنية إن من بين أولئك : « اثنان سودانيان واثنان لا ينطقان حرفاً عربياً » (الأيام ٧ / ٢٠) . وقد فات على « ود العرب » (وهو النمط الذى كانت تحيزاته موضوعاً نقدياً فى الكتاب) أن العربية لسان أكثر من دولة وطنية ، من بينها ليبيا ، التى زعمت الحكومة اشتراك بعض مواطنيها كمرتزقة فى الهجمة . وجرى بذلك استدراك اقتضى دخول اللهجة العربية الليبية ضمن ما يمكن الاستدلال به على المرتزق الأجنبى (الأيام ٧ / ٦ والصحافة ٧ / ١٠) . ولقد بدا فى بعض ما نشر فى الصحف فى تلك الأيام ما يوحي بالمطابقة بين اللغة العربية التى أصبحت اللغة الوحيدة للسودانى ، وبين لهجة أو لهجات عربية سودانية بعينها . ففى سياق مقال مخصص للبرهنة على أن مسلحي الجبهة الوطنية مرتزقة أجنبى ، ورد أن صبياً ألقى عليه القبض سئل عن دوافعه للاشتراك فى الهجمة فأجاب :

- خالى أجترنى وجابنى قال أجى أشكل ماه (الأيام ٧ / ٦) . كما كتب أحدهم صورة قلمية من وحى الأحداث سماها (المهمة والتحالف) ، وفيما يسأل المرتزق محمود (الذى حضر من البعيد البعيد) قائد مجموعته بقوله :

- مولانا زول ده بقول دكتور نكلتي ، اقلوه ، اضربوه ، دكتور ترا ولايس زى دا ..

إن اختيار الكاتب لهذه اللهجة العربية السودانية الواسعة الانتشار بغرب السودان لغة لشخصه قد حدد رأيه الواعى أو غيره بشأن اللهجة العربية التى ينبغى للسودانى أن يتحدث بها (حتى لا يكون مرتزقاً أجنبياً) .

على ضوء أحداث ٢ يوليو ، كما رأينا ، اتصلت مسألة اعتبار التنوع اللغوى مباشرة بحقائق العدالة البسيطة . فمن حق المواطن أن لا يتعرض للملاحقة ، ولا تحد حريته إجمالاً ، لأنه يتعثر فى العربية أو لا يتحدث بها إطلاقاً ، لأن هناك أشخاصاً مثله فى أداثهم بالعربية تتهمهم الدولة بالتمرد عليها . لقد أشهرت دولة النمرى بينة اللغة فوق الرؤوس أثناء أحداث ٢ يوليو . وتضرر من جراء ذلك بالفعل مواطنون سيقوا إلى معسكرات الاعتقال والتعذيب ، وبقي مواطنون آخرون يتمنون أن لا يخونهم لسانهم أو يدل عليهم . فانظر كيف اخترلنا « ذهب » وفرة اللغات عندنا حتى انغبين الناس .

كيف تهرب الحركة القومية الجامعة إلى الأمام من فرط الوفرة ؟

ومما يركز تعريف التنوع الثقافى كغبين ، أن إحصاء مفردات ذلك التنوع وإشهارها لم يسق إلى الوعى بها ، أو الالتزام بتوطيئها فى الثقافة السودانية الجامعة . خلافاً لذلك ، فغالباً ما قاد ذلك الإحصاء إلى الخشية منها على قوام الوطن . فأكثر دعاة الوحدة القومية أو الوطنية ، وعلى اختلاف منطلقاتهم الأيديولوجية ، يتذرعون بهذه الوحدة للانصراف عن العناية الجدية باللغات السودانية عدا العربية . فالذين يتعللون بالعربية كأداة مفردة للوحدة الوطنية مثل إبراهيم إسحاق إبراهيم^(٣) ، والذين يتعللون بحتميات علم اللغة الاجتماعى مثل عشارى أحمد محمود^(٤) يتجهون بطرق مختلفة إلى تقدير بائس جداً لمستقبل اللغات السودانية عدا العربية .

يرسم إبراهيم إسحاق للحركة القومية التاريخية خطة هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التهام الوطنى الذى يجعل للذاتية السودانية الجامعة موضعاً مقدماً ، لدى جميع المجموعات السكانية ، مع احتفاظ كل من تلك المجموعات بآثارها الثقافية . ويبدى إبراهيم ، هنا ، روحاً سمحاً تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن سياحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ؛ لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان . ويستعلى إبراهيم باللغة العربية استعلاء حين يقول : إنه لا يرى بأساً فى هيمنة اللغة العربية ؛ لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق

التعبير والأبجدية ، نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . . ويستوفى إبراهيم أشراف ذلك الاستعلاء حين يصف اللغات القومية والقبلية بـ (البدائية) ، بتطابقه مع المفهوم العامى الذى يرى أنّ تلك اللغات (وطانات) في معنى القصور عن التبليغ المبين .

ونجد هيمنة اللغة العربية ، على ما عداها من لغات سودانية ، تأييداً من عشارى أحمد محمود ، وإن اختلفت أسبابه عن أسباب إبراهيم إسحاق اختلافًا يتيًا . تناول عشارى التحولات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع السودانى ليقوم منزلة لغات الأقليات التى عرّفها بأنها اللغات التى تعيش في خطر التلاشى ، وتجرم المتحدثين بها ، أو تعوقهم ، من حيازة القوة . وهو يعد كل لغات السودان عدا العربية في لغات الأقلية .

خلص عشارى من نظريته الفاحصة للمجتمع إلى أنّ الأساس المادى والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقليات يتفكك في أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة . وانتهى عشارى إلى قانون أسماه « السريان التاريخى للغة العربية » الذى هو اتجاه لانحسار لغات الأقليات بين أهلها وهيمنة جامعة مانعة للغة العربية .

أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست في وصفه المحايد واقعًا لغويًا بالسريان والانحسار . فواضح أنّ لعشارى أحكامًا قيمة متصلة بهذا الواقع اللغوى . فهو لا يظهر أية معارضة لما أسماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية تنمى العربية كعماد للوحدة الوطنية . فيما يصادم هذه الوحدة المنشودة عند عشارى « قوى الشتات » التى تنطوى في لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة . وبجانب هذا القول الصريح نجد أنّ عبارة عشارى نفسه مساقاة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية عن الوحدة الوطنية . فهو يستمى خط هذه الوحدة (انفلاتًا) ، أى أطراد في الحركة ، بينما يسمى خط الشتات المنطوى في لغاته العديدة (انكفاءً) . فعشارى يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيديولوجية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية « إلا أننا ننبّه (أى عشارى) إلى أنّ هذا الشعار ينطوى في جدليته على عنصر تشيئى رجعى يضرر ، موضوعيًا وبغض النظر عن النوايا ، حتمًا فتويًا انفصاليًا ، ويهشم القضايا الجوهرية » .

رأينا عند كلّ من إبراهيم وعشارى ، على اختلاف مناهجها في النظر والتحليل ، أنّ الوحدة الوطنية دعوة جامعة مانعة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء في لغات محلية . وقد أتيح لعشارى في مقالين نشرهما في ١٩٨٦ ، و ١٩٨٨ أن يراجع صورته هذه عن الوحدة الوطنية ،

وأن يدعو إلى تحقيقها في السودان متعدد الألسن والثقافات . غير أن الشاهد هنا أن ثراء وتنوع مفردات الثقافة السودانية ، فيما رأيناه في حقل اللغات ، غالباً ما أفزع الذين يتأملونه وولّد نظرات ومواقف تريد ضبط ذلك التنوع ، وردّه إلى مفردة واحدة آمنة . وعليه فإن إحصاء آيات التنوع ليس مدخلا للبوعى به ولاعتباره في الهندسة الثقافية للنهضة في السودان . ففى هذا الإحصاء فانت إننا نحصى مفردات متقطعة عن العمليات الاجتماعية الثقافية التى قوامها الناس بأنصبتهم المتفاوتة من القوة والثروة والجاه . وعليه فقد رجّحتُ تعريف التنوع الثقافى كفنٍ ؛ لأنّ ذلك أقرب للإحاطة بدفع الناس ، كحملة للرموز الثقافية ، بعضهم بعضا ، وكيف يبخسون الأشياء ويشمونها خلال هذا الدفع .

يمكن لطريق النار أن يكون مفروشا بالنوايا الحسنة :

ويمكن لاختزال التنوع أن يقع حتى عند أولئك الذين اشتهروا بإيلاء عناية مرموقة له . ففكرة العربية الأفريقية (الأفروعرية)^(٥) التى ألهمت جيلا من كهول الستينيات وشبابها ، هى مشروع أريد به استعادة المفردات الأفريقية فى الشخصية السودانية التى أهملناها من جرّاء المبالغة فى التشديد على الانتفاء العربى للسودان ، ولكن أكثر عناية الأفروعريين اتجهت إلى الهجين ، أو الخلاسى العربى الأفريقى ، الذى بدأ بـ (إنسان سنار) الذى هو أول ثمرة للتزاوج العربى الأفريقى حوالى القرن السادس عشر الميلادى ، وقت قيام دولة الفوننج السنارية . وبناء عليه فالأفروعريون ينظرون للحركة القومية التاريخية فى السودان كحركة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، من أجل إصدار طبعات لاحقة لهذا الإنسان السنارى المميز . وفى تمييز الأفروعريين لإنسان سنار ، نواة السودان الشمالى ، على ما عداه ، استباق لتلك الحركة التاريخية وقفز عالٍ فوق مفردات التنوع ليبلغوا أمن الكيمياء السنارية .

كرّست الأفروعرية ذرى إبداعها للاحتفال بالكيمياء السنارية ، وأذاعت ذلك فى قصائد مرموقة مثل « سنار » لمحمد عبد الحى « وبعضى الرحيق أنا والبرتقالة أنت » لمحمد المكى إبراهيم . وحتى الثر الأفروعرى ينافس الشعر فى طقوس الاحتفال بالخلاسية وفى استباق جدل التنوع بالاختزال . فعبد الغفار محمد أحمد يقول :

« التنوع الثقافى فى هذا الإطار الذى أشرنا إليه تعبير من أبرز وجوه الشخصية السودانية ، يمنحها هذا التنوع خاصية لا تتمتع بها شخصية أخرى فى القارة سواها ، تلك هى الشخصية

ذات الهامشية المتعددة الجوانب ، كما سبّأها أحد الكتاب الأفارقة . إنها شخصية في ظاهرها التعدد وفي مضمونها الترابط العضوي بين أجزاء متكاملة ، إنها الآن مزيج من العروبة والأفريقية ، نتاج عملية الوحدة في التنوع ، ويمكننا تفهّم هذا الأمر إذا ما نظرنا إلى واقع الثقافة المؤثرة في حياة المجموعات السكانية (خطوط التشديد من عندى)^(٦) .

أراد الأفروعربيون بإذكاء كيمياء الخلاسية أخذ التنوع الثقافي في الاعتبار ومصالحة مفرداته . غير أنّ الأفروعربية في تمييزها الهجين العربي الأفريقي على ما عدها من أناس الوطن (الذين هم في انتظار التحوّل إلى الإنسان السنارى الممتاز) قد غابت بعض الجنوبيين . فقد رأى شاعر جنوبى أنّ دعاة الأفروعربية قد ابتذلوا عدل الطبيعة ذاته حين ظلّوا أنّ بالإمكان أن تتخذ الصحراء والسافنا (الغابة)^(٧) . وقال السر أنى ، الكاتب السودانى الجنوبى البارز : إن الهجين العربى الأفريقي ينطبق كوصف إثنى بدقة على السودانين الشاليين لأنّ الجنوبيين الذين ينتمى إليهم ، قد احتفظوا بإفريقيّتهم في صورها كلّها . ومن رأى أنى أنّه من الخطأ الفادح إطلاق الأفروعربية وصفاً لهؤلاء الجنوبيين .^(٨) وهكذا يصدق تعريفنا للتنوع الثقافي كغبن حتى في حالة أولئك الذين حسبوا أنّهم أولو آيات ذلك التنوع أكيد اعتبارهم وعنايتهم .

الكرتينات الثقافية :

ليس إلحاحنا على تعريف التنوع كغبن ثقافى ممّا يطعن في أهمية عملية التفاعل التاريخى بين أسرة الثقافات السودانية ، وهو تفاعل للثقافة العربية الإسلامية ذو منزلة غالبية ، وإشكاليات مرتبة على هذه الغلبة ليس هنا مجال ذكرها . ولمثل هذا الطعن وجوه عدة منها المجرب وما هو قيد التجريب أو ممّا سيجرب . وأبلغ هذه الوجوه هو الرصاية على الثقافات السودانية غير العربية الإسلامية ، خشية أن تغلب عليها الأخيرة وتستأصلها . ومن هذه الوجوه أيضاً الحمل على الثقافة العربية الإسلامية ، والإساءة إليها ، والريبة في مصداقيتها في التعامل مع الثقافات الأخرى . وفي الحالين ممّا إساءة إلى الوعي بالتنوع الثقافى كغبن . فالرصاة على الثقافات السودانية غير العربية أرادوا إعفاءها من قدرها في التفاعل مع الثقافة العربية الإسلامية بتنصيهم لها كرتينات تتمتعها من التعامل مع الثقافة الأخيرة بالكلية . أمّا الذين حملوا على الثقافة العربية الإسلامية ، بحق وبغير حق ، فقد لوثوا بيئة التفاعل الثقافى في السودان واستثمروا الغبن الثقافى في تحالفات سياسية غير مدروسة ، ممّا حوّلته إلى ضغينة لا براء منها .

لقد استوصت الإدارة الاستعمارية في السودان بالثقافات السودانية غير العربية ، خشية أن تصاب في خلطتها بالثقافة العربية الإسلامية بنوع سفاحي من الاستعراق .^(٩) واتجهت لذلك إلى بناء وحدات قبلية أو عرقية مغلقة في مناطق « الزنج الوثنية » ، قائمة من حيث البنية والتنظيم على العوائد المحلية والعقائد والأعراف التقليدية . وحين انقلب الإداريون الإنجليز على أعقابهم عن هذه السياسة في أربعينيات هذا القرن كان الخاسر هو تلك الجماعات السودانية الوثنية . فقد أشار كمال عثمان صالح مثلاً إلى الفرص التي ضاعت على أبناء جبال النوبة في الترقى في صفوف القوات المسلحة السودانية ؛ لأنّ الإنجليز لما خشوا أن يستعرب النوبة من جزاء خدمتهم في الجيش فصلوهم عنه . وانتهى كمال إلى لوم الإنجليز في حجب أبناء جبال النوبة عن التنافس على النطاق القومي ، « لأنهم أولو حريمهم ضد التعريب فائق عنايتهم ، في حين لم يولوا رقي النوبة عشر معشار تلك العناية » .^(١٠)

ومنشأ الوصاية على الثقافات « الزنجية الوثنية » في الرؤية أنها لن تصمد طويلاً ، قبل أن تضمحل ، إذا تفاعلت مع الثقافة العربية الإسلامية . وقد انتقد دوقلاس جونسون هذه النظرة المشائمة لقوام ثقافات جنوب السودان وحاول تفسيرها بالطريقة الخاطئة التي كتب بها تاريخ الجنوب . فمن رأى جونسون أنّ بدء كتابة ذلك التاريخ بغزو الأتراك المصريين له في القرن التاسع عشر أمر مبرر له إلّا لكون الوثائق الإدارية الرسمية ، التي استقى المؤرخون منها ذلك التاريخ ، قد بدأ تحريرها آنذاك . ولأنهم بدأوا بتلك الفترة لم يول المؤرخون تاريخ المجتمعات الجنوبية الباطنية أية عناية . كما أنّ مقتضيات الإدارة والسياسة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية هي التي أملت على المؤرخين موضوعات تحريرهم ، من مثل مسألة الرق والسباق الدبلوماسي والتبشير وسياسة الجنوب . وبدأ الجنوب عند كلّ من المؤرخين ريتشارد قرى وروبرت كلونز كمترج بلا حيلة في وجه الصدع الذي فكّك كيان مجتمعاته المحلية ، بفضل تطلّع العالم الخارجى عليها ، ونزوله عليه كشبح مباغت ألحق به دماراً غير مسبوق .

وعاب جونسون على محمد عمر بشير أنّه لم يعتبر الجنوب واحداً من القوى التي شكلت الأمة السودانية . فهو حتى حين تعرّض لمقاومة الإنجليز للجنوب ردّها إلى بواعث من مفاهيم قبلية غير تقدمية . ومن رأى جونسون أنّ كلّ ذلك ساقنا إلى تصديق أنّ إقليماً بأكمله يمكن أن يكون صفراً سياسياً في أكثر ماضيه ، لمجرد أنّ القوى الاستعمارية غابت عن ساحته خلال تلك الفترة .

ردّ جونسون القصور في كتابه تاريخ مقنع باطنى للجنوب إلى أنه لم تجمع بعد التقاليد الشفوية بشكل كاف لصياغة ذلك التاريخ . ومن الجانب الآخر فإنّ دوسيهات الإدارة البريطانية المتوافرة في الخرطوم ، والتي نظر فيها مؤرخو الجنوب ، هي ملخصات عن فايلات مراكز الإقليم نفسه . وكملخصات فقد حجبّت تلك الدوسيهات الخرطومية عملية التفكير الطويلة والمعقدة للإداريين البريطانيين في جنوب السودان ، والتي ضمتوها التقارير الأصلية الموجودة في مراكز الإقليم . وفي هذه التقارير واضح انشغال الإدارة بـ « الصفاء القبل » حتى استرابت تلك الإدارة في المرونة الاجتماعية التى يديها الجنوبيون في تفاعلاتهم الثقافية المختلفة ، وعدّتها معادلة للفوضى الاجتماعية .

إذا استقام للجنوب تاريخ تلافى نواقص ما يكتب عن ماضيه حاليًا ، فإنّ جونسون يقدر أنّ « عزلة » الجنوب ستلاشى ؛ لأنّ التمييز بين « الشمال » و « الجنوب » قلّ أن يكون واضحًا . وإنّ الحواجز الجغرافية المنيعه ، التى اعترضت حركة الجيوش وأساطيل النهر والقوافل لم تحل دون حركة الناس بين الشمال والجنوب . ودون تدفق اللغات والثقافات والأفكار . فقد كانت للجنوب قبل الفتح التركى المصرى صلات خارجية متكافئة مع جماعات أخرى مثل الفونج والعرب والنوبة في شمال السودان . ومن رأى جونسون أنّ الطريقة التى كتب بها تاريخ الجنوب هى التى أنشأت وعززت الافتراض القائل : إنّ السودانيّين الجنوبيّين عاجزون عن نطاق تحديات العالم الحديث . وقد تفجّر عن ذلك أنّه حتى في زمان الحكم الوطنى ما رفض الجنوبيون شيئًا من السياسة القومية حتى فسّر رفضهم بأنّه نتيجة إخماد قوى أجنبية^(١١).

التنوع غبن أم ضغينة :

ومما يلوّث مناخات تفاعل الثقافات السودانية هو تحوّل اليساريين والليبراليين عن مآخذهم المشروعة على هيمنة الثقافة العربية الإسلامية ، وخرقها قواعد لعبة التنوع الثقافى ، إلى استئثار هذه المآخذ للتحالف « سياسيًا ، مع الثقافات غير العربية الإسلامية ضد الأخيرة . وبدلًا عن أن تشخص تلك الفرق الناقمة القوى الاجتماعية التى تبشر بالهيمنة وتحرق مبادئ التنوع ومقتضياتها في واقع السودان المخصوص ، فضلت هذه الفرق لياسها أن تصم الثقافة العربية الإسلامية ، كنظام رمزى ، بالفشل الفطرى في مساكنة ومفاعلة الثقافات الأخرى . وقد سمّيت هذه الفرق بـ (الخلفاء) في موضع آخر ؛ لأنّها تعتقد أن لا سبيل إلى صلح ثقافى في السودان إلّا بأن يخلع العرب المسلمون في السودان مداراهم الثقافية التاريخية التى تنزع فطريًا

للغلبة والسيادة ولا ترضى بدونهما . وقد استخدمت هذه الفرق مسألة الرق مادة لإفحام حملة الثقافة العربية الإسلامية بوصف الرق إحدى « الشبهات » ، في عبارة لمحمد قطب ، الأصيلة التي تحوم حول الإسلام والعرب .^(١٢) وعموماً فإن هذه الفرق اليسارية والليبرالية السودانية المحاصرة لعقدين أو أكثر بالنسخة الأصولية الإسلامية تجد في غبن الثقافات السودانية الأخرى برهاناً على سداد التنوع ، ومادة للاستثمار السياسى والتحالفات . غير أن مثل هذا الأداء الثقافى والسياسى القاصر يقلل الغبائن الثقافية درجات ، ويحوّلها إلى ضغائن دارجة تستطيل سداً في وجه تفاعل الثقافات السودانية .

وقد استمعت إلى ممثلين لهذه الفرق في منابر فكرية عديدة يروجون عن التشريع الإسلامى أنّه يؤيد نظام الرق ، ويشيرون إلى حكم أصدرته محكمة الخرطوم بحرى الشرعية في ١٩٧٣ ، حجبت فيه زواج فتى من فتاة لاعتراض والد الفتاة على الفتى بعدم الكفاءة ؛ لأنّ في أصله « عرق » أى رق . وقد ساءنى جدّاً اكتفاء هذه الجماعة بـ (لا تقرّبوا الصلاة) القرآنية التى هى مضرب المثل في الدس وعدم الأمانة . فلدى استئناف الفتى والفتاة لمحكمة المديرية الشرعية نسخت الأخيرة حكم المحكمة الصغرى ، وحكمت بزواج الفتى من الفتاة بمهر مكافئ لمن هى في منزلتها . وحين استأنف الأب للمحكمة العليا الشرعية قرّرت تلك المحكمة أنّ بناء الكفاءة على أقوال تتردّد عن أصل الفتى لا يؤخذ بها . وذكرت أنّ الإمام مالك يعتبر الكفاءة في الدين ولا أكثر ، ويتفق معه الحنفية في ذلك . في حين يرى ابن حنبل والشافعى ضرورة تلاقى الزوج والزوجة في النسب والعمل والحرية والخلو من الماهات . ومضى حكم المحكمة الشرعية يقول : إنّ المدرسة الحنفية مع ذلك تقرّ بستة عناصر للكفاءة ، واحدة منها الخلو من الاسترقاق . وقد خالف ابن يوسف ، تلميذ الإمام مالك ، الحنفية في موقفهم هذا ؛ لأنّ اشتهار العبد بالمعرفة أو الورع يجعله على منزلة ، قياساً بشرف النسب والمال . وتخلصت المحكمة في قرارها إلى هذا الحكم الذى هو آية في الحساسية إلى تغيّر الزمان وجدله :

ولأنه لم يتفق لأئمة المسلمين إجماع على هذه المسألة فإنّ مرجع الحكم هى للزمان والظروف المحيطة . فالله يفضل الزواج على العزوبة التى تدعو إلى الشهوات في مقابل العلاقات الشرعية بين الرجل والمرأة . وهذه الفتاة موضوع القضية تطلب أن تقرن شرعياً بعقد زواج . إنّ الإسلام مع المساواة بين السناس ، فالناس سواسية كأستان المشط كما قال ﷺ ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .

إن الخطيب موضوع القضية يحمل شهادة جامعية وهي تجعله أهلاً للبت ، حتى لو كان رقيقاً ، وهو ما لم يثبت ، وعلاوة على أن الرق في السودان كان تجارة وهذا ما لا يتفق مع مفهوم الإسلام للرق . إن الناس في السودان أحرار بالمعنى الدقيق لمрад الإسلام لأن الرق الذي كان سائداً في السودان قائم على السرقة والخطف الذي كان من فعل التجار غير المسلمين .^(١٣)

وبغض النظر عن رأيك في مصطلح هذا الحكم ، أو في دقائق الوقائع فيه ، فهو حكم جمع أفضل النظرات تالدها (حديث النبی الكريم عن المساواة) وطارفاً (الدفع التقليدي لشبهة الرق عن مسلمي السودان في القرن التاسع عشر) ليزيل واحدة من « السدود » الثقافية في السودان في التي أساءت إلى العواطف ورست الضغائن . ومثل هذا الحكم قمين بأن يذاع ويدرس ، ويروج كمانعة للتشريع الإسلامي في السودان . وهو حكم لا يقل خطره من زاوية تحريره العلاقات الاجتماعية في السودان من أشباح الماضي عن حكم المحكمة العليا الأمريكية ، بشأن التعليم المختلط بين السود والبيض . ولكن الخلعاء يأخذون من آية هذا القرار التارخي أوطا ؛ لأن الذي يعينهم استثمار الغبن الثقافي للجاعات غير العربية أو المسلمة حتى تسفر الثقافة العربية الإسلامية عن أذهان وقورة شجاعة ، كتلك التي كانت وراء الحكم الذي أتينا على تفاصيله آنفاً .

من رومانسية التاجيج ضد القوة إلى الوعي بالقوة

لا نريد إلحاحنا على تعريف التنوع الثقافي كغبن أن يحوّل بنا إلى بائولوجيا فكرية أدامها محض الفضح والتاجيج السياسيين والدعوة للمقاومة . لقد خلصت الباحثة الأنثروبولوجية ليل أبو لغد من نظرية لها في العلاقة بين المقاومة والقوة إلى أن الباحثين أحاطوا المقاومة برومانسية ونظروا إلى وقائعها كتجليات للحرية الإنسانية ، ولكنهم قعدوا عن استخدام تحليل المقاومة ليتعلموا أكثر فأكثر عن أشكال القوة وكيف يتخبط الناس في إسارها^(١٤) .

بعض البحث القائم في الثقافة السودانية الآن يصل الغبن بتحليل القوة التي تؤطر لعمليات التفاعل بين مفردات التباين الثقافي المختلفة . فقد جرى وصف الخفاض الفرعوني طويلاً بالجراح التي تبرا لمبضع الثقافة العربية الإسلامية ؛ لأنها شديدة الخوف من تفريط النساء بمفتهن كجنس خصيس ، ولذا وضع الخفاض في أجندة التهذيب العالمية لتتناصر حل محوه قوى التحضر والتباهة . وكانت هذه النظرة واحدة من المطلقات التي فضلت الباحثة

أنّ قرونبيوم أن تبدأ منها في النظر إلى موضوع الخفاض ، واختارت أن تنظر إليه في سياقات القوة الفعلية والرمزية للمجتمع .

فالخفاض عند قرونبيوم مرتبط بمفهوم العذرية ، فحواه أنّ القابلية للزواج تنشأ من السمعة الحسنة للفتاة ، وهي سمعة لا يمكن ضمانها إلا بالخفاض . ولذا قدّرت قرونبيوم أنّ الرعى بمخاطر عملية الخفاض ، الذي هو هدف حملات التهذيب والمقاومة ، قد لا يؤدي إلى إلغاء العملية ؛ لأنّه لم يتفق بعد للمجتمع صورة بديلة للأثوثة لا يرتبط فيها الصون بالخفاض .

في تحليل قرونبيوم لمصادر القوة في ممارسة الخفاض ، نظرت إلى الخفاض في ارتباطه بقوة الهوية الإثنية لسكان شمال السودان والامتيازات التاريخية التي وقعت لهم بالنظر إلى التطوّر غير المتساوي للسودان . ولأنّ الخفاض علامة من علامات هذه الهوية المميزة فإنّ الأعضاء الأصليين بهذه الجماعة يتمسكون به ليقيموا « حدّا إثنيا » لميزتهم هذه يدخل فيه (المطهرون) بينما يقع الآخرون في إقليم « الغلف » خارج ذلك الحد . وهذا الحد الإثني الذي ينطوي على عناصر واضحة للقوة يغري الجماعات غير العربية الإسلامية أن تعبّر فتتبنّى خفاض البنات حتى ترتفع درجة في السلم الاجتماعي^(١٥) .

وتردنا من جبال النوبة ، كمرح أنموذجي للتعددية الثقافية التي قوامها النوبة وعرب البقارة والفلاحة والجلابة وهم التجار من ضفتي النيل الأوسط ، دراسات فيها نظر جيد لمصائر المفردات الثقافية في نطاقها ومناهج أقوام لمعالجتها . وهي مناهج تتأى بنا عن متخفية غلاة الوصاية ، وعن تأجيج الخلعاء . فالباحث الترويجي لا يف متفرقته إلى سداد النظر إلى المشهد التعددي في كليته ، لا يفرض اصطناع حدود بين الجماعات المتفاعلة ، بل لنرى كيف يساهم أعضاء هذه الجماعات في جدل هذا المسرح التعددي . ويرغم أنّ القوة هي التي تتحكم في محصلة هذا المشهد من تفاعل الثقافات إلا أنّ المساهمة فيه ، في قول منفر ، هي أيضا « مصدر تنوير لأولئك المساهمين »^(١٦) .

وقول منفر هذا عن أنّ بعض التأثيرات الثقافية تنوير وتوسيع لمدارك المساهمين في ذلك التفاعل يعود بنا إلى دقائق في جدل خبراء الثقافة قائم حول السؤال : هل التأثير الثقافي وظيفة من وظائف القوة ، أم أنّ لبعض المفردات الثقافية قوة في حد ذاتها ويمكن أن تأخذها حتى

الجماعة التي لها زمام القوة عن تلك التي انعقد لها الضعف أو تأخذها الجماعة الضعيفة عن القوة طوعاً وإعجاباً ؟ وقد كتب قيرد باومان الباحث في الموسيقى الشعبية ، عن تبنى قبيلة الميرى بجبال النوبة لأغاني الدلوك (جنس طبل) التي هي أثر ثقافي شمالي ، عتمته إذاعة أم درمان في أرجاء السودان الأخرى . وقد نبه باومان إلى أنّ إقبال فتيات الميرى على أغاني الدلوك خال من كل غرض لا يمت إلى عملية الأداء والتذوق الموسيقى نفسها . ولذا صبح عند باومان أن ينظر في تأثير النوبة بأغاني الدلوك إلى خصائص الأغاني في محض طابع أدائها وبنيتها الموسيقية . وقرّر باومان أنّ الغناء في ميرى قبل قدوم أغاني الدلوك كانت تؤديه جماعات تلتقي عنده وتتصرف بعده . إلا أنّه بدخول غناء الدلوك نشأت جماعات مستقرة من الفتيات تؤدي بانتظام . فقد نشأت « شلل الدلوك » التي تتألف من أربع إلى ثمان بنات يجتمعن عند زميلة لمن مرتين أو ثلاث مرّات ، خلال الأسبوع في الأمسيات . وباطراد أداء الشلّة وبتقدم عضواتها في العمر ، تتخذ الشلّة مظهر التضامن الاجتماعي ، وتصبح ، باليسر الذي في باطن مناخ الغناء الرومانسي ، ساحة تتبادل فيها بنات الشلّة أخبار الحب واعترافاته بصراحة غير مكفولة في غير الشلّة . ووجدت بنات الشلّة في نصوص أغاني الدلوك (وهي نصوص مؤطرة في قالب موسيقى ثابت) منفذاً للتعبير عن عواطف ، لو لم تصبغ في أغنية الدلوك لعدّت هذرا وسوء أدب . ولهذا أصبحت أغنية الدلوك الحضريّة الرومانسية « مقتطفاً » لبنات الميرى ، يستشهدن به على جرّاز وسداد عواطفهنّ الجديدة ، من غير أن يكنّ هنّ البادئات به . فمن طبيعة « المقتطف » أن يتيح للمتحدث أو الكاتب أن يؤكد ويشدّد على ما لا يتحمّل مسئوليته شخصياً (١٧) .

الخاتمة

عرفت هذه الورقة بالتنوع الثقافي كحس بالغبن الثقافي . وقد استبعدت المفهوم السائد عن التنوع كوفرة في المفردات الثقافية لأمرين ، أولهما أن طائفة غالبية من السودانيين تحس بأن مفرداتها الثقافية الوفيرة قد جرى تخريدها (أى جعلها كماً مهماً) خلال اشتداد قبضة المركزية الثقافية ، مما يجعل وعيها بالتنوع رديفاً للوعى بالغبن . وثانى هذه الأمور أن وفرة المفردات غالباً ما أفرزت جمهرة واسعة من دعاة الوحدة الوطنية ، وجعلتهم ينجشون على قوام تلك الوحدة ، إذا أخذنا في اعتبارنا بصفة جدية شتات المفردات السودانية .

تهدف الدعوة إلى تعريف التباين ، كغبن ثقافى ، إلى تحسين وعينا بعنصر القوة الذى يتحكم في التعبير الثقافى الوطنى ، ويولد المركزية الثقافية ، ويغبن الناس الذين هم في الهامش الثقافى . وليس المطلوب من هذه الدعوة هو التآليب وإطلاق مشاعر البغضاء بين الثقافات السودانية ، مما يوقع القطعية بين مفرداتها بالفضائن أو الكرتينيات ، فالثقافات السودانية لا مندوحة لها من التفاعل في شروط تعمل لكى تقوم على الندية وحسن التفاهم .

ونبتهت الورقة إلى طائفة من الأبحاث الجارية حالياً في الثقافة السودانية التى تحلل خصائص التعددية الثقافية بمنهجية تأخذ في الاعتبار عنصر القوة الفعل والرمزى في التفاعل الثقافى .



الهوامش

- (١) عبد الله آدم خاطر ، « التنوع الثقافي والإعلام » ، ورقة مقدمة إلى سمنار القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتنوع الثقافي ، الخرطوم ٢٦ - ٢٨ نوفمبر ١٩٨٥ ص ٣٤ .
- (٢) « الماركسية ومسألة اللغة في السودان » هو الكتاب الثاني من سلسلة كنت أصدرها باسم « كاتب الشونة » خلال عمل كمفتخ بالحزب الشيوعي السوداني من سنة ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨ . وقد صدر هذا الكتاب في طبعة محدودة بالرونو في عام ١٩٧٦ ، وانتقد الكتاب فكرة إعلان لغة ما لغة رسمية بالدستور ، لأنه ستترتب على مثل هذا الإعلان امتيازات تقع لتلك اللغة ، تحل بكفالة حتى التعبير والتساوى عنده لدى المواطنين الذين لا يتحدثون تلك اللغة المميزة . وقد انتقد الكتاب نمط « ود العرب » الذي تسوقه عزته بلغته إلى انتهاك حقوق اللغات الأخرى التي يسميها « رطانات » في معنى الطنين والضوضاء والمعجز عن الإبلاغ .
- (٣) إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الأيام ٧ / ١٠ / ١٩٧٥ ، والأيام ٢٣ / ١ / ١٩٧٦ ، كتب إبراهيم المقالين يساجل مصطفى مبارك مصطفى (الأيام ١٠ / ١٠ / ١٩٧٥) ويساجلني على مقال نشرته في جريدة « الأيام » بتاريخ ١٦ / ١ / ٧٦ . وكنت مقالاً ثانياً أعلق على رد إبراهيم نشرته في « الأيام » في ٢٠ / ٢ / ٧٦ . وقد نشرت مقالاً فيما بعد في كتابي أنس الكتب (الخرطوم ١٩٨٥) .
- (٤) انظر كلمته « جدلية الوحدة والتشتت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان » ، وهي ورقة قدمتها لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ . ومن المهم القول أن عشاري قد نظر بكثير من التفاؤل لمصير اللغات غير العربية في السودان في كلماته اللاحقة ، مثل المحاضرة التي ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية في ١٩٨٦ ، وفي كلمته عن « أوضاع لغات الأقلية ومستقبلها في السودان » التي قدمها إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ . وقد فصلت أمر عشاري واللغات في كلمتي « مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري » التي قمتها لسمنار استراتيجيات الإذاعات الإقليمية ، الخرطوم مارس ١٩٨٩ ، وهي منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٥) بعض ما يرد هنا عن الأفروعرية قبس من كلمتي « الأفروعرية أو تحالف الهاربين » التي قدمت في الأصل إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ، مارس ١٩٨٨ ، ونشرتها مجلة المستقبل العربي ١١٩ (يناير ١٩٨٩) ، ويحبها القارئ منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٦) عبد الغفار محمد أحمد : قضايا للنقاش في إطار أفريقية السودان وهويته (الخرطوم ١٩٨٨) ، صفحات ٢١ - ٢٢ .
- (٧) جريدة الفجلمنت الإنجليزية ، ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ ، في قصيدة له بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » .

(٨) السر أناي ، « مسائل النمو الثقافي في جنوب السودان : تقييم نقدي لهويات مصطرحة » ، في علاقات الشمال والجنوب منذ اتفاقية أديس أبابا بالإنجليزية ، حرره اموم كونيال أرو وب : يوتقو بورى (الخرطوم ١٩٨٨) ، ص ٣٠٢ .

(٩) كمال عثمان صالح « السياسة الاستعمارية البريطانية والنحر في الانقسامات الإثنية البيشة : حال جبال النوبة في السودان » في الإثنية النزاع والتكامل القومي بالإنجليزية ، حرره سيد حامد حريز والفساح عبد الله عبد السلام (الخرطوم ١٩٨٩) ، ص ٢٣١ .

(١٠) نفسه ، ص ٢٥٨ .

(١١) دوقلاس جونسون ، « مستقبل ماضي جنوب السودان » ، مجلة أفريقيا اليوم ، صفحات ٣٤ - ٣٥ .

(١٢) انظر سليمان بلندو وعشارى محمد محمود ، مطبعة الضفين والرق في السودان (الخرطوم ١٩٨٧) ، وانظر تعليقي على كتاب في كلمة بعنوان « تأجيل الوعي : فقه الرق والأسر » ورقة مقدمة إلى مؤتمر أركويت الحادى عشر الخرطوم ١٩٨٨ ، وكذلك كلمتى المعنونة « الدفاع الشعبى : جدل القبلىة والوطن » ، الذى نشرته جريدة الأيام في حلقتين بتاريخ ١٩٨٩ / ٦ / ٦ و ١٩٨٩ / ٦ / ٧ . والكلمتان مما نشرناه في كتابنا هذا .

(١٣) كارولين فلور - لوبان ، الشريعة الإسلامية والمجتمع في السودان (لندن ، ١٩٨٧) صفحات ١٢٧ - ١٢٩ .

(١٤) ليل أبو لغد ، « رومانسية المقاومة : اقتفاء محوالات القوة بواسطة نساء البدو » ، الأثنوبلى الأمريكى ١٧ (١٩٩٠) : ٤٢ .

(١٥) ألين قرونوم ، « الاقتصاد السياسى للخففاض الفرعونى » تنشره مترجماً مجلة الدراسات السودانية في مجلدتها الحادى عشر في العدد المزدوج لعام ١٩٩١ .

(١٦) لايف منقر ، « العبد الذى أصبح مواطناً : عمليات التغير الاجتماعى بين النوبة اللفونفا في أواسط السودان » ، في أيكوبلى الخيار والمعنى ، حرره د. قروناتق وآخرون ، (بيرقن ١٩٩١) ، ص ٦ .

(١٧) فيرد باومان : التكامل القومى وقوام الشخصية المحلية بالنظر إلى المبرى بجبال النوبة بالسودان ، (أكسفورد ١٩٨٧) ، صفحات ٥٤ - ٥٨ .

يقع هذا المقال ضمن شاغل بحثي في مستمر عن مصادر العنف في الفكر السوداني . وسأقتصر في هذا المقال على مناقشة دعوة « الديمقراطية الموجهة » ، كخطر أحرق بالبرلمانية الليبرالية وجعل حضورها السياسي في السودان مناسبة عارضة ؛ إذ لم تتح الفرصة لتلك البرلمانية كنظام سياسي سوى تسع سنوات من عهد استقلال السودان الذي امتد لأربعة وثلاثين عاما . ودلالة الزمن هذه على أهميتها إلا أن إحدائق دعوة الديمقراطية الجديدة يتجلى أكثر في إحياء « الروح » السياسي الذي جعلنا لا نتعامل مع البرلمانية الليبرالية إلا كسندة سياسة مؤقتة ، ينتظر الجميع عبورها لإنفاذ خططهم الخاصة بالديمقراطية المثل التي غالباً ما انتهت إلى انفراد فريق مخصوص بالحكم . وستناول في هذا المقال دعوة الديمقراطية الجديدة التي خرج بها الحزب الشيوعي السوداني ، منذ مؤتمره الثالث في سنة ١٩٥٦ . وستتبع في المقال تطور مفهوم الديمقراطية الجديدة بصورته النظرية في وثائق الحزب الشيوعي البرنامجية بالتفانينات موجزة إلى مصائر الدعوة في نشاط الحزب العمل . وهي مصائر نأمل أن تتوفر لها في حديث قادم . كما نرجى في هذا المقام النظر في دعوات أخرى للديمقراطية الموجهة ؛ مثل تلك التي نشأت بين حركة الإخوان المسلمين مثل « الدستورية الإسلامية » ، وهي الدعوة التي يتشكل في كنفها نظام السودان السياسي الحالي .

برنامج المؤتمر الثالث للحزب ١٩٥٦

طرح المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي ، الذي انعقد في عام استقلال السودان في ١٩٥٦ ، الاشتراكية أفقا للسودان ، ورأى الحزب أن السودان يحتاج لبلوغ هذا الأفق إلى إنشاء دولة ديمقراطية شعبية تقودها الطبقة العاملة وحلفاؤها المزارعون ، (*) كتبه بتكليف من منظمة فرديش ليرت الألمانية في الخرطوم في صيف ١٩٩١ لمؤتمر عن الديمقراطية في أفريقيا لم توفق المنظمة في عقده .

الديمقراطية
الجديدة
والبرلمانية
الليبرالية

مستحقين طريق التّمسّو غير الرأسمالى . وقد استلهم الحزب هذا الأفق للسودان ومصائر دولته من التأثير العام للماركسية بتجسيدها ، السياسية فى الاتحاد السوفيتى والديمقراطيات الجديدة ، وبخاصة فى الصين . كما احتكم الحزب فى ذلك إلى خبرته الخاصة فى النضال من أجل استقلال السودان بين ثنايا الطبقات الحديثة من العمّال والمزارعين والمتعلّمين ، وخبرة الحزب بالذات هدته إلى فكرة مؤداها تلازم النضال من أجل الحريات الأساسية (أى الحريات الليبرالية مثل حق التعبير والتنظيم .. إلخ) ، وتمتع الجماهير بها وبين شق تلك الجماهير طريقها إلى الاشتراكية ، عبر ديمقراطية القيادة فيها للطبقة العاملة . وفى وقت لاحق فسر المرحوم عبد الخالق محجوب ، سكرتير الحزب الشيوعى بين ١٩٥٠ ، وقتله فى ١٩٧١ ، فكرة المؤتمر الثالث فى الديمقراطية بقوله : إنّ قضية الديمقراطية قضية مقدمة « إلا أنّ سير البلاد فى طريق التطور المستقل لا يمكن أن يتم ، دون استمرار الحركة الجماهيرية ونموها واتساعها وصلابة تنظيماتها وتنوّعها (أى حين تتمتع بشكل نموذجى بالحريات الأساسية) وسير الطبقة بالتدرّج لاحتلال مركز القيادة والتأثير على جهاز الدولة ... وتحويل الاستقلال إلى عامل واقعى لصالح الشعب »^(١).

وسرى عبد الخالق يعود مرّة بعد مرّة إلى جدل الحقوق الليبرالية الأساسية والديمقراطية المؤجّهة . ففى « الماركسية وقضايا الثورة السودانية » (١٩٦٧) يفتح عبد الخالق أكثر عن هذا الجدل فى تفسيره لاستنتاج المؤتمر الثالث للحزب (١٩٦٧) ، عن مسألة تلازم الحقوق الليبرالية والتغيير الاجتماعى ، حين يقول : « إنّ أقساماً تتسع كل يوم من الجماهير المؤمنة بالحقوق الديمقراطية تقترب من مواقع حركة التغيير الاجتماعى »^(٢) . فالعمال الذين يسعون إلى تحسين أجورهم وظروف عملهم ، سيفيقون شيئاً فشيئاً إلى أن أمهلهم فى العيش الكريم لن يتحقق إلا بتغيير اجتماعى فى بنية السلطة والمجتمع .

المؤتمر الرابع للحزب فى ١٩٦٧ وتقريره

المعنون : « الماركسية وقضايا الثورة السودانية »

انعقد المؤتمر الرابع للحزب الشيوعى ، وقد حوّر الحزب بواسطة خصومه فى ركن سياسى معزول ، اقتضاه أن يتبع تكتيكات دفاعية بعد هجومه الكبير ، قبل وخلال وبعد ، ثورة أكتوبر ضد حكم الفريق عبود فى ١٩٦٤ . ولعل أبرز ما فى ذلك الحصار هو استخدام خصوم الشيوعيين البرلمان ذاته لمصادرة نشاط حزبهم . فقد اجتمع البرلمان ، الذى سيطرت عليه الأحزاب التقليدية فى انتخابات ١٩٦٥ ، متوترة فى أوائل ١٩٦٦ ليطرد النواب الشيوعيين من

حظيرته ويحل الحزب الشيوعي . ولم يقبل البرلمان حكم المحكمة العليا في ١٩٦٦/١٢/٢٢ ببطلان قرار حل الحزب الشيوعي ، مما أدى إلى استقالة رئيس القضاة وتأزم الموقف بين الحكومة والجهاز القضائي . وواصل خصوم الحزب الشيوعي حصاره بالالتفاف حول راية الدستور الإسلامي المؤمل أن يقفل الباب نهائياً ، أمام عودة الحزب الشيوعي إلى الساحة السياسية العلنية .

وليس مستغرباً من واقع هذا التضييق على الحزب الشيوعي أن يقوم الحزب البرلمانية الليبرالية بسلبية وغضب ، فقد رأى الحزب أن انتكاسة ثورة أكتوبر ١٩٦٤ قد تمت تحت راية الديمقراطية الليبرالية ، وبدعوى الدفاع عنها . وقد ورد لأول مرة مصطلح « الديمقراطية الموجهة »^(٣) و « ديمقراطية جديدة »^(٤) بدليلين عن البرلمانية الليبرالية الفاشلة فشلاً وضع منذ تسليم المرحوم عبد الله خليل ، رئيس الوزراء ، حكم البلاد إلى قيادة الجيش في ١٩٥٨ . وهو فشل أحسنه طلائع الجماهير ، حتى قبل قيام حكم الجيش في ١٩٥٨^(٥) .

ودفعت هذه الملابسات الضاغطة على الحزب الشيوعي أن يسأل نفسه عن قدرات النظام البرلماني الغربي النمط ، من زاوية إمكانية استمراره في السودان^(٦) . واتخذ اليأس من توافر هذه الإمكانيات مظهرين فكريين في أدب الشيوعيين . أما المظهر الأول فهو فضح خصوم الحزب الشيوعي الذين ضاقوا بالنظام البرلماني ، وفشلوا في حكم البلاد بواسطته ؛ لأن ذلك النظام يكفل مقومات تزايد النضال الاجتماعي الذي يستعصى على خصوم الحزب مصادره أو مقابلة مطالبه . ويجدد التقرير في هذا الباب أطروحة التقارب بين قضية الديمقراطية وقضية التغيير الاجتماعي قائلاً :

« إن الضيق والفشل اللذين أشرنا إليهما ترجع أصولهما إلى أن الحقوق الديمقراطية البرجوازية نفسها أصبحت عاملاً في جلب الأقسام العاملة في القطاع التقليدي إلى ميدان النشاط السياسي والاجتماعي »^(٧) .

أما المظهر الفكري الثاني الذي طبع إجابة الحزب الشيوعي ، على سؤاله عن مصير النظام الليبرالي الغربي في السودان ، فهو التنظير عن كساد هذا النظام في واقع السودان أولاً ، وبالنظر المقارن إلى اختلاف هذا الواقع عن واقع بلدان منشأ النظام في أوروبا ثانياً . فالتقرير في هذا الخصوص يشدد على ما أسماه « ضعف الأساس الاجتماعي للبرلمانية الغربية »^(٨) في السودان . ومن أقوى دلائل ذلك الضعف في قول التقرير هو تخلف السودان الذي ينحس

٨٧ ٪ من سكانه في جدران القطاع التقليدي بعلاقاته القديمة والإقطاعية والطائفية . فهذا الوضع الاجتماعي المختلف يشير بقوة إلى :

« ضعف القواعد الاجتماعية التي يمكن أن يبنى عليها نظام برلماني برجوازي . وفي الوقت نفسه ، فإنّ الرأسمالية السودانية نفسها ، التي يمكن أن تبنى هذا النظام السياسي البرجوازي ، مازالت من أضعف الطبقات الاجتماعية في البلاد اقتصادياً وسياسياً ، وهي لا تستطيع التعبير المستقل عن ذاتها إلا في حيز التحالف مع القوى القديمة القبلية وشبه الإقطاعية »^(٩).

وبناء عليه ، فالنظام البرلماني في واقع الأمر هو تعبير عن تسلط القوى الرجعية التي تهدم الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وتقهّر الجماهير المتقدمة الحديثة . ويرى التقرير أنّ التناقضات المتولدة عن مواجهة القوى الرجعية والقوى الحديثة ستعزل « النظام البرلماني الشكلي » عن حركة الجماهير النشطة الباحثة عن طريق للتقدم والتطور . ويتهى التقرير إلى استنتاج مؤداه أنّ استقرار النظام البرلماني لن يعنى إلا استمرار سلطة الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترفض استكمال النهضة الوطنية الديمقراطية^(١٠) . غير أن التقرير يشير بنفس القدر إلى أنّ حكم هذه الطبقات قد يتخذ شكل العنف المباشر أيقساً من غير شكلية برلمانية^(١١).

ومن زاوية إمكانية استقرار النظام البرلماني الغربي ، مقارنةً بأوضاع بلاد منشأ الأوروبية ، يرى التقرير أنّ جوهر المشكلة في أوروبا تاريخياً ، كما هو الحال في السودان اليوم ، هو تفجير استنهاض الثورة الديمقراطية . وقد قامت برجوازية أوروبا الرأسمالية بمهمة الثورة الديمقراطية باستقامة لكونها حملت راية التقدم وعبرت عن أمانى أمتها التاريخية . وليس منظوراً بالطبع أن تنهض برجوازية السودان (الموصوفة بالضعف مما يرميها في حبال التحالف مع القوى القديمة كما رأينا أعلاه) بهذه المهمة التي تقع الآن على عاتق الطبقة العاملة وحلفائها وحزبها^(١٢).

ما بين المؤتمر الرابع ومسح الديمقراطية الجديدة :

لعلّ أسطع حجج الحزب وجاهة وقوة ، لارتباط الحقوق الديمقراطية البرجوازية بالتغيير الاجتماعي ، هي التي ساقها في مواجهة أقسام من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة داخله وخارجه ، ممن استولى اليأس عليهم لانتكاسة ثورة أكتوبر . وسمّى الحزب هذه الأقسام بـ « المغامرين »^(١٣) ، ولا حظ الحزب منذ مؤتمره الرابع في ١٩٦٧ أنّ هذه الجماعة البرجوازية الصغيرة من عناصره قد اقتنعت بأنّ طريق الحركة الثورية قد أصبح مقفولاً وتردّت

في الفساد واللامبالاة . فوسط هذه الجماعة نمت اتجاهات انتهازية يسارية تبشر أن لا مكان للنضال الجماهيري ، من فوق الحقوق الأساسية ، وانتهت إلى أن الذي بقي للحركة الثورية هو أن تنكفئ على نفسها وتقوم بعمل مسلح^(١٤) .

وواصلت وثيقة صدرت في ١٩٦٨ ، باسم قضايا ما بعد المؤتمر الرابع^(١٥) ، سجلها مع هذه الجماعة اليائسة المغامرة التي تستخف بالحقوق الديمقراطية الأساسية التي لا يكلفها النظام البرلماني اللبالي أو يضطر عنوة إلى كفالتها . وورد فيها :

« فالقوى المغامرة واليائسة من البرجوازية الصغيرة ترى أن النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لا يقود إلى شيء ، وأن الطريق هو الدعوة من رأس البيوت للديمقراطية الجديدة وحدها »^(١٦) .

غير أن الحزب عاد في نفس الوثيقة ليمسك بقناعته بأن إمكانيات استقرار النظام البرلماني غير موجودة بالشكل الكافي . ومعنى هذا لدى الوثيقة أن هناك احتمالاً كبيراً أن لا يسير السودان في طريق التطور البطيء . تحت قيادة البرجوازية . فهناك إمكانية أخرى تلوح وهي أن يجسرى تجمع وانفجار ثوريان ، وتتقل البلاد بسرعة في طريق التقدم والديمقراطية^(١٧) . وأكد الحزب ولاءه لفكرته عن النظام اللبالي في تقرير لاحق عن دورة لجنته المركزية الاستثنائية في مارس ١٩٦٩^(١٨) . وذكر في هذه الوثيقة أن مؤتمر الحزب الرابع استبعد فكرة التطور البطيء في إطار الديمقراطية البرجوازية المشوهة للحركة الثورية^(١٩) . وأعادت الوثيقة الحججتين اللتين وردتا في تقرير المؤتمر الرابع عن بطلان التطور البطيء ، وهما : (١) ضعف القواعد الاجتماعية للنظام البرلماني البرجوازي لضعف الطبقة الرأسمالية السودانية . (٢) اضطراب البرجوازية السودانية إلى التحالف مع القوى القديمة في الطوائف والقبائل لتجعل من النظام البرلماني أداة تدمر بها الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، ولتسلط بتلك الأداة على رقاب الناس مما يجعل ذلك النظام أداة لوقف تطور البلاد^(٢٠) .

غير أن العناصر التي وصفتها تقارير الحزب بـ « اليأس والمغامرة » قد بدأت تعبر عن نفسها داخل أروقة الحزب ، خلال عامي ٦٨ و ٦٩ . ولعل الصورة العلنية لذلك التعبير هي مقال الأستاذ أحمد سليمان في جريدة الأيام^(٢١) ، ورد عبد الخالق عليه في أخبار الأسبوع^(٢٢) ؛ حيث دعا أحمد سليمان في مقالاته إلى نشأة حكومة وحدة وطنية تعبر عن المصالح الرئيسية الحقيقية للمجتمع ، ماثلة للحكومة التي تمخضت عنها ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ضد الفريق عبود (التي جمعت بين هيئات المهنيين والأحزاب بغلبة واضحة للأول) إلا أنها أكثر استقراراً . وقد

صَحَّ عند أحمد سليمان أنَّ القوات المسلَّحة هي القوة الوحيدة التي تستطيع أن تحمي ميثاق وأداء الحكومة المقترحة للوحدة الوطنية^(٢٣). واستلهم عبد الخالق في ردِّه إجمالي خط الحزب الشيوعي، وبخاصَّة فيما تعلق في رفضه النظر للقوات المسلَّحة كقوة متفصلة عن المجتمع مستعيلة على التحليل الطبقي. ولم ير عبد الخالق في ردِّه مجالاً لحكومة وطنية عامَّة، لأنَّ النادى الذى اختار « الديمقراطية الليبرالية المشوَّهة والتنمية الرأسمالية^(٢٤) » قد سقط في الامتحان السياسى، وأنَّ قيادة جديدة تنشأ بين الطبقات الاجتماعية الثورية لقيادة الوطن.

واضح أنَّ العناصر المسماة باليائسة والمغامرة داخل الحزب، ومن الأنصار الذين من حوله، قد تبثَّت لنفسها تكتيكاً انقلابياً بديلاً عن تكتيك الحزب الدفاعى القاصد إلى تنظيم الجماهير وإنهائها، من فوق حقوقها الأساسية لاستكمال الثورة الديمقراطية. لقد صدق ما تخوَّف منه الحزب في مؤتمره الرابع أن تسوق مصاعب العمل الجماهيرى طائفة من الناس للمغامرة والنداء للديمقراطية الجديدة، من فوق البيوت لا في مقاساة النضال اليومى. ففى وثيقة الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩ التى سبق ذكرها يشدَّد الحزب على رفضه لـ « العمل الانقلابى بديلاً عن النضال الجماهيرى الصابر^(٢٥) ». وقد صَحَّ عند الحزب أنَّ « اتخاذ تكتيك الانقلاب هو إجهاض للثورة ونقل لمواقع قيادة الثورة في مستقبلها وحاضرها إلى فئات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة^(٢٦) ». وفى رأى الحزب أنَّ بعض فئات البرجوازية تتخذ موقفاً مضاداً لحركة الثورة، في حين أنَّ البرجوازية الصغيرة مهتزة، وليس باستطاعتها السير بحركة الثورة الديمقراطية بطريقة متصلة ممَّا يعترض تلك الحركة للآلام والأضرار. واختتم التقرير هذا الجزء من حجَّته بعبارة في صيغة الحكم تقول: « التكتيك الانقلابى، بديلاً عن العمل الجماهيرى، يمثل في نهاية الأمر وسط الجبهة الوطنية الديمقراطية مصالح طبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة^(٢٧) ». وقد أعادت اللجنة المركزية للحزب إنتاج ما أوجزنه أعلاه في بيانها بتاريخ ٢٥/٥/١٩٦٩ الذى قومت فيه باحتياط وحذر انقلاب جعفر محمد نميرى الذى وقع في ذلك اليوم. وبروز ذلك البيان تجاه الانقلاب جعله يستحق وصف « الوثيقة الملعونة » من خصوم عبد الخالق في الحزب الذين استبشروا بالانقلاب وعدَّوه انفراجة سياسية مشهودة.

اشتغل الحزب بمن وصفهم باليائسين والمغامرين اشتغالاً جعله ميالاً إلى التصالح نوعاً ما مع فكرة البرلمانية الليبرالية. فقد رأيناه يتحدث عن الانفجار الثورى واختطاط طريق جديد للديمقراطية كاحتمال لائق، مثله في ذلك مثل استمرار النظام البرلمانى الليبرالى المشوَّه. كما

وجدناه يتحدث عن الديمقراطية الليبرالية المشوهة كإحدى اختبارات نادى خصومه السياسيين ، مما يبرىء الديمقراطية الليبرالية في ذاتها . وفي تقرير آخر صادر عن نفس الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩^(٢٨) نجد الحزب يحتفى بتعبيرات المقاومة التي صدرت من فئات اجتماعية مختلفة ضد مودة الدستور الإسلامى لعام ١٩٦٨ . والبادى من خلفاء الحزب الشيوعى بهذه التعبيرات أن تعنى ما يزيد سبب الياقسين والمغامرين إلى الجذوة المتقدة في الحركة الجماهيرية التي تتطلب من الشيوعيين موالاة والصبر عليها حتى تبلغ مراميها . ووجد الحزب نفسه حيال هذا الصبر والموالاة مستعداً ليقبل التحالف مع القوى المعارضة للدستور ١٩٦٨ ، في إطار « دستور برجوازي ليبرالى »^(٢٩) ، وأردفت الوثيقة هذا التنازل بقولها : « ولن يكون هذا خسارة على الحركة الثورية . وإذا لم تستطع هذه الحركة أن تصل إلى هدفها فإننا ستهيم للقوى الثورية ظروفًا أفضل ، لمواصلة النضال ، بعد إجازة الدستور الرجعى الزاهن » (مسودة دستور ١٩٦٨)^(٣٠) .

وغير خاف أن هذا الاستدراك هبط بالموقف المتفائل للحزب بالليبرالية البرلمانية ، كإطار لعمل سياسى مفتوح واسع ، وحوله إلى نوع من « التكتكة » في مفهومها الدارج . ولهذا أرفد الحزب استدراكه بتأكيد موقفه المبدئى الذى لا يرى في مثل هذه اللقطة للبرجوازية الليبرالية انسلخاً عن « مفهومه للدستور الوطنى الديمقراطى وللديمقراطية الجديدة التى ليس من طريق سواها »^(٣١) . فبهذه الاستدراكات يستبق الحزب خطته الدقيقة لتحالف واسع يخرج به عن مأزق الدستور الإسلامى ، الذى دعا إليه خصوم الحزب بشدة وتصميم ، بالديمقراطية الجديدة .

زمان التبرؤ من الديمقراطية الجديدة :

أنجاز فترة نمبرى (١٩٦٩ - ١٩٨٥) على مساسها الخطر بموضوع بحثنا ، لأنى أرغب في التوفر على بعض وثائقها التى لم أجد الوقت بعد للاطلاع عليها ، أو على بعضها الآخر الذى أسعى للعثور عليه . ونستطيع القول إجمالاً إن نجاح انقلاب ٦٩ ذاته كان نكسة لتكتيكات الحزب المعلنة حول مراكمة دفاعية لقوى المعارضة فوق قاعدة واسعة للحقوق الأساسية الليبرالية ، تهيئة لاحتمال قفزة الثورة الديمقراطية . وهى القفزة التى كان احتماها الآخر تطوراً بطبيعاً بقيادة البرجوازية خلال ليبرالية برلمانية مشوهة ، أو الحكم الديكتاتورى

السافر لتلك البرجوازية . وكان الحزب لا يرى بأساً لتفادى هذا الاحتمال أن يقبل بدمستور برجوازي ليبرالى مستنير يلهم به قوى المعارضة .

لقد انتصر بالانقلاب من سبأهم الحزب بالمغامرين واليائسين من عناصر البرجوازية الصغيرة التى هربت من وعشاء النضال الجماهيرى الصبور إلى المشادة بالديمقراطية الجديدة بالانقلاب من فوق أعلى البيوت . وانتهى الحزب إلى الانقسام فى ١٩٧٠ ، لأنّ التصالح بين التكتيكيين الظاهر والخاسر غداً مستحيلاً .

لقد خاف الشيوعيون من الديمقراطية الجديدة المجردة ، وهى فكرة ، وظلّوا على ستنى تحالفهم المتوتر مع نميرى ، وسنين خصوصتهم الطويلة معه ، منذ انقلابهم المجهض فى ١٩٧١ يقاومون بشاعة تلك الفترة التى تخلّقت فى أدهم السياسى . واستنقت الفكرة فى تطبيقها العمل النميرى من تجربة الناصرية فى الاتحاد الاشتراكى . ولا بدّ هنا من الإشارة إلى مفارقة بحثية مهمة ، فنحن نكتب عن البرلمان وانتخاباته والتمثيل فيه بغير تخرّج فى حين نعمل دراسة الأشكال التى تولّدها تجارب الحكم الانقلابى مثل مجلس الفريق عبود المركزى وبجالس شعب النميرى المتتالية . فالدراسة السياسية يبدو وكأنها تلتزم لزوم ما لا يلزم بالشرعية السياسية ، فلأنّ البرلمان شرعى صحت دراسته ، فى حين حجبت لا شرعية مؤسسات الحكم الانقلابى غير الدستورية الدراسة عنها .

البادئ أنّ الشيوعيين خرجوا من تجربة مقاومة نظام نميرى للديمقراطية الجديدة بتقدير أفضل للحقوق الأساسية الليبرالية وللنظام الليبرالى الغربى . ومع ذلك ظلّت ذبول موقفهم السلبى تجاه النظام الليبرالى تعكر عليهم صفو قناعاتهم الجديدة . وسأترك لوقت لاحق فحص صدق وعق قناعات الشيوعيين بالحقوق الليبرالية ونظامها السياسى من واقع أدب الشيوعيين أنفسهم ، الذى صدر خلال حكم نميرى وبعد سقوطه فى ١٩٨٥ . غير أنّى سأتطرق هنا لمتابعهم مع هذه القناعات ، كما وردت فى نقد المرحوم عمر مصطفى المكى لهم^(٣٢) . والمعروف أنّ المرحوم عمر هو من ضمن الذين وصفهم الحزب باليأس والمغامرة من أعضائه وهو عضو مكتب الحزب السياسى الوحيد الذى خرج على الحزب فى انقسام ١٩٧٠ (أو طرد من الحزب كما هى صيغة عمر ورفاقه) لتقديراته الإيجابية لانقلاب نميرى وسياساته . ويدأ عمر فى سجالة مع قيادة الحزب ، التى انقسم عليها ، أو طردته ، كأنه شيع من الماضى يذكر رفاقه اللقدامى بكساد البرلمانية الليبرالية التى كانت قد استعبدت فى السودان بانتخابات ١٩٨٦ .

لقد استنكر عمر كثيراً أن يرى رفاق الأمل داعين إلى انتهاج طريق البرلمانية الغربية التعددية مستدبرين نصوصهم القديمة التي تبخس تلك البرلمانية . فقد استنكر على أحدهم الانتفاضة الثالثة (أى الثالثة بعد ثورة أكتوبر ٦٤ وانتفاضة أبريل ٨٥) هو صناديق الانتخابات^(٣٣) . كما تعجب من قول رفيق قديم آخر: إن للشيوخ فهمهم للديمقراطية غير أن ما يسعون إليه حالياً هو الديمقراطية بشكلها المسمى بالليبرالية^(٣٤) . كما هال عمر أن يرى سكرتير الحزب نفسه يقول : إن حقوق الجماهير الديمقراطية الأساسية يجب أن لا تسلب باسم حماية الثورة أو باسم الديمقراطية الجديدة^(٣٥) ، وفي توجيهه للناس بالكف عن الهجوم على الأحزاب لأن الهجوم على الحزبية هو الذى يفتح الطريق أمام الديكتاتورية العسكرية^(٣٦) .

غير أن عمر صبت جام غضبه على الأستاذ الخاتم عدلان الذى قال : إن الشيوعيين يؤمنون بالديمقراطية الليبرالية ولا ينظرون إليها كما يظن البعض كمحطة « سرعان ما نخدأها (أى الشيوعيون) وراءنا مندفعين مع قطار الثورة والتغيير ومستبدلين الحوار والبرلمان بالشرعية الثورية والحسم الثوري »^(٣٧) . وقد أورد عمر عن الخاتم أيضاً قوله : إن الديمقراطية الجديدة راجت عند الثوريين العرب الذين انهالوا ذمّاً على الديمقراطية الليبرالية وتلطّخوها في أذهان الناس ، حتى حسبوها من مخلفات الاستعمار التي لا تناسب واقعنا . وينمى الخاتم تحوّل تلك الديمقراطية الجديدة في الواقع إلى ديكتاتورية خانقة ، وكأنها الخاتم يسترجع ١٦ عاماً في ظل ديمقراطية نمى الجديدة ، حين قال : إن هذه التجربة القاسية مع الديمقراطية الجديدة أثبتت أن الحقوق الأساسية إلزامية لا سبيل إلى التنازل عنها بأى دعوى من الدعاوى وإن تطوير هذه الحقوق لا يعنى تخريد الديمقراطية الليبرالية والعودة إلى شريعة الغاب^(٣٨) . ولم يجد عمر إزاء تجديف الخاتم غير وصفه بـ « اليميني التصفوي »^(٣٩) .

وبلغ عمر الغاية من استنكاره ، وهو يرى الخاتم يعود إلى الموضوع مرّة ثانية ليعلن في عنوان صحفى بارز براءة الشيوعيين الكاملة عن دعوات الديمقراطية الجديدة أو الثورية ، وليمضى قائلاً :

« إننا نعلن براءتنا الكاملة من هذه الدعوات (للديمقراطية الجديدة) . وإذا لم نقم فيما مضى برسم الحدود الفاصلة بيننا وبين هذه الدعوات ولم نطرح حقننا الرافض لها بين الجماهير ، فإننا قد انتقدنا هذا الموقف انتقاداً ذاتياً في صحفنا ووثائقنا المكتوبة وندائنا »^(٤٠) . بإزاء هذه المهرطقة الخاتمية لم يجد عمر بداً من العودة إلى نصوص الماركسية وقضايا الثورة السودانية التي قرّرت أن « طريق الديمقراطية الليبرالية طريق مسدود تماماً أمام قوى

التقدم»^(٤١). وكما رأينا بالفعل ، فإن تلك الوثيقة سيئة الظن بالبرلمانية الليبرالية ، وقد اعتقلت التفكير الأحق لها في سوء ظنّها هذا ، وحين أراد الرفاق الذين يتسبون إليها حقاً مراجعتها خرج عليهم رفيق سلاح قديم بنصوصها يبطل المراجعة ويفضحها .

تعليق : وقت للغضب وآخر للتفاوض

لقد وفق الحزب في استنتاجه الذى توصل إليه في مؤتمره الرابع والذي يقول باقتراب قضية الديمقراطية من مسألة التغيير الاجتماعى باتجاه المجتمع الوطنى الديمقراطى وصوب الاشتراكية ، وقد أحسن الحزب التدقيق في التعبير عن هذا الاستنتاج في وثيقة لاحقة ، هى قضايا ما بعد المؤتمر الرابع حين نبّه إلى الارتباط العضوى بين النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية (حق الترشيح والانتخاب وحرية الرأى والتنظيم) وبين الديمقراطية الجديدة (حكم الحلف الوطنى الديمقراطى من عمال ومزارعين ومثقفين ورأسمالية وطنية). ففى رأى الحزب أنّ العمال في نضالهم النقابى والوطنى اقتربوا في الخمسينيات من قضية الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وهم مدعوون حالياً للاقتراب من قضية التغيير الاجتماعى (بل وقيادته) عبر نضالهم لتأمين الحقوق الديمقراطية الأساسية .^(٤٢)

إلا أنّ الحزب استبق استنتاجه المهم ذا الاحتمالات بالغة الطرافة في مسألة البرلمانية الليبرالية بحكم جامع مانع ، صدر في المؤتمر الرابع نفسه عن عقم البرلمانية الليبرالية وقصر أجلها في السودان . أثنى المؤتمر الرابع على البرلمان السودانى الأول (٥٣ - ٥٨) لأنه عبّر عن اتجاهات مناوئة للاستعمار تعبيراً جيداً ربطه بمجرى الثورة الوطنية . وقد توافر لذلك البرلمان هذا التعبير الوطنى ، لأنه بنى جزئياً على قاعدة من « الديمقراطية الموجهة التى تعطى وزناً أكثر لمواقع التحرر الوطنى ، والجماهير النشطة سياسياً في المدن وبين القطاع الحديث »^(٤٣) . وإشارة الحزب هنا هى بشكل رئيسى للميز الذى أفسحه قانون الانتخابات البرلمانى الأول لل«خريجين» . ليدلوا الخمسة مرشحين من بينهم فيما عرف بسدوائر الخريجين . وقد وسّع الشيوعيون مطلب الدوائر الخاصة بعد أكتوبر ليشمل دوائر للعمال والمزارعين وتمثيلاً أوفى للمدن التى تتحمل عبء التغيير السياسى .

ورفض خصوم الحزب هذه الدعوة التى عدوها بدعة في الليبرالية القائمة على اقتصر الناخب الواحد على صوت واحد . ولهذا قال عنهم الحزب كما رأينا : إنهم انتكسوا بالثورة باسم الديمقراطية الليبرالية ، ومع ذلك قبل أولئك الخصوم أن يخصصوا دوائر للخريجين في انتخابات ١٩٦٥ بلغت ١٥ دائرة .

يعترف الحزب أنه لم ينجح في كسب الجماهير ، بما فيها الجماهير المتقدمة ، إلى دعوة الديمقراطية الجديدة التي بشر لها باقتراحه بفرز دوائر خاصة بالقوى الحديثة . وبدلاً من الوقوف على دقائق إخفاقه في بث السوعي والانتعاش بتلازم قضيتي التغيير الاجتماعي والديمقراطية ، فضل الحزب أن يعد اقتراحه بالدوائر المفروزة للقوى الحديثة مسألة شكلية ، لأن محتوى دعوته كان ديمقراطية جديدة تتمتع فيها الجماهير بالحقوق الأساسية ، ويجرى فيها تقييد نشاط الفئات المعادية للثورة الديمقراطية . وبمعنى آخر ، فإن دعوة الحزب كانت هي هجر البرلمانية الليبرالية العميق إلى رحاب ديمقراطية جديدة لها محتوى معروف غير أن شكلها مبهم أو قليل الخطر .

لو أتاح الحزب مراجعة نفسه بشأن ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة بين الجماهير لربما لم يضطر إلى إعلان زهده في الديمقراطية الليبرالية . فلربما لم تقتنع الجماهرة من الناس بتلك الدعوة لأنها ظنت أن الحزب يريد استخدام النفوذ الذى كان له بين الاتحادات العمّال والمزارعين ليزيد حجمه الحزبى الانتخابى . فقد كان استقرّ عند طوائف من الناس أن تلك الاتحادات قد تحولت إلى واجهات للحزب في الساحة السياسية على وجه الخصوص . ومع حرص الحزب الشيوعي على التشديد على قومية المنظمات النقابية إلا أن خرقه للزوميات تلك القومية كان عمّا أزهّد فيه بعض كادره العمّال منذ منتصف الخمسينيات^(٤٤) . فقد استمعت إلى شكوى بعض القيادات العمالية الشيوعية البارزة من قرارات حزبية لتحريك العمال في وجهات وخطوات لم تكن مناسبة للقدرة الذاتية للحركة النقابية . ومثل هذا السلوك قمين أن يعرّز في الناس اعتقادهم بأن الديمقراطية الجديدة ليست غير حيلة يتكاثرونها الشيوعيون في البرلمان .

وبدلاً من أن يعتبر الحزب ، ويتأمل انصراف الجماهير الكبيرة عن دعوته للديمقراطية الجديدة وإخفاقه في كسبهم لها وتضمينها في قانون الانتخابات ، تمسك الحزب برأيه في وجوب وجود دوائر للعمّال والمزارعين يخترعها هو إن لم ينص عليها قانون . وأوحى الحزب لاتحاد العمّال أن يرشح بعض قاداته في المدن ذات الطابع العمّال كما تولّت وحدة المزارعين ، وهو التنظيم الذى يتحالف فيه الشيوعيون مع غيرهم ترشيح قاداتها في الريف المتقدم .

ويصح القول أن الحزب لو تفحص ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة لاهتم أكثر بعناصرها الشكلية ؛ أى عناصرها المؤسسية التى تجعل الناس يطمئنون إلى أنه لم يرد بالديمقراطية الجديدة تكاثر حزب ما برلمانياً . فقد رفض عديد من الناس الدعوة إلى

الديمقراطية الجديدة خشية أن تكون سبباً لتكاثر الحزب الشيوعي برلمانياً بنواب يأتون من كليات انتخابية للعمال والمزارعين والقوى الحديثة. ولو اهتم الحزب بهذه المؤسسة لربما اكتشف أنه كان تعين عليه أن يسبق دعوته للديمقراطية الجديدة بدعوة مستترة لقانون انتخابي رشيد، في حدود الليبرالية ذاتها. فقد كانت إعادة توزيع الدوائر بواسطة الحزب الحاكم أو المؤتلف في الحكم هي واحدة من أقوى الأسباب بفوز ذلك الحزب وحلفائه، لا على قوى التقدم فحسب، بل على أحزاب أخرى مماثلة له.

يبدو التحليل النظري العالى، الذى قدّمه الحزب لتقاعس البرجوازية السودانية عن إنجاز الثورة الديمقراطية وتأسيس نظام ليبرالى مستقيم، نوعاً من التشكى المنطقى لا الدعوة إلى ممارسة مبدعة للبدائل المؤسسية. فسيكون هجر البرلمانية الليبرالية لمجرد أن القوى البرجوازية ضاقت بها هو تضامن مع تلك القوى لا نضالاً ضدها. وإذا ملّت القوى البرجوازية الليبرالية وجب على محبى الليبرالية حقاً إحياءها، لا مشاركة البرجوازين السام منها وتشجيعها معهم. فليس يصح أن تذهب البرلمانية الليبرالية أدراج الرياح مع الطبقة الاجتماعية التى جاءت بها إلى الوجود. فإذا رشح الحزب الشيوعي الطبقة العاملة، كالقوة التى وقع عليها عبء تفجير الثورة الديمقراطية خلال نضال تتساق فيه الحقوق الليبرالية والاجتماعية، فسيجعل الحزب مهمة هذه الطبقة مستحيلة، إن هو أباح لها هكذا تقييد نشاط الفئات المعادية لها أو للثورة الديمقراطية. فالواضح أن الحزب لم يكن بحاجة إلى أكثر من الإلحاح في الدعوة إلى قانون للانتخابات يستوعب حقائق تمثيل القوى الحديثة في إطار التغيير الاجتماعى الجارى في البلاد. فمن شأن مثل هذه الدعوة أن تلهم القوى الاجتماعية التى تسوّجها إليها. فنجاح دعوة تمثيل الخريجين بشكل مميّز في البرلمان دليل على أن الليبرالية مفتوحة لاقتراحات تمس جذرياً دعوة «الصوت الواحد للناخب الواحد». وسيكون في مثل هذا القانون تقييد للقوى الرجعية بغير حاجة إلى ترخيص مفتوح بذلك التقييد. فحتى أكثر دعاة الديمقراطية الجديدة قد يتخوف من مثل هذا الإذن المستديم للطبقة العاملة للحجز على حريات خصوصها.

إنّ عدم عناية الحزب بالمؤسسية (التي يسمّيها شكلية) في دعوته للارتباط العضوى بين الحقوق البرجوازية الليبرالية والديمقراطية الجديدة قد أقسد حسّه حيال اعتبار شكل الحكومة الذى قد يتخذ خصومه. فيبدو سيّان عند الحزب في عنائته بـ «جوهر الأشياء» أن يحكم خصومه الرجعيون عن طريق نظام برلمانى شكل أو بالعنف الانقلابى المباشر^(٤٦) إنّ المواطن العادى ليحس بعظم الفارق في العيش في ظل البرلمانية (الشكلية) أو قبضة النظم الانقلابية

العنيفة حتى وإن حكم في بعض الأحيان لصالح تلك النظم المتقلبة في بعض الوجوه . ويتوقع هذا المواطن من الحزب الشيوعي أن يعترف باللمس المختلف لهذين الشكليين في الحكم حتى لو كانت الطبقة الاجتماعية التي من ورائها واحدة . فإذا تمسك الحزب بـ « الجوهر » الطبقي الواحد للبرلمانية والدكتاتورية ، فهو يجعل معنويا مهمة خصومه سهلة ليحكموا بأقصر الطرق التي تحقق لهم مصالحهم وهو النظام الطاغوتي .

كان أمام الحزب للثقة في البرلمانية الليبرالية ، علاوة على انتهاز النظر المؤسسي فيها ، أن يأخذ مأخذ الجدل بعض تفاوله بتلك البرلمانية كما رأينا يفعل حين حاصره خصومه بالدولة الدينية في دستور ١٩٦٨ . ولعل أوسع أبواب ذلك التفاؤل مما كان سيحيى من سجال الحزب مع من ساءهم باليائسين والمغامرين ، فعلى حذر الحزب الباكر منهم إلا أنه لم يستعد لهم فكرياً . فأكثر بريق الدعوة للديمقراطية الجديدة الانقلاية يأتي من الاستهانة الفكرية بالمؤسسة البرلمانية ، ناهيك عن أداء تلك المؤسسة الفعل الذي يعزز تلك الدعوة عند دعايتها . وكان طريق الحزب إلى منع تلك الاستهانة أن يتمسك بشكل مبدئي ، لا بمجرد الحقوق الأساسية التي سينهض من فوقها الجماهير لإنجاز الثورة الديمقراطية بل بالنظام الليبرالي ذاته الذي يفترض أن يمسد مؤسسياً تلك الحقوق .

حالت دون الحزب والتفاؤل بالليبرالية البرلمانية نصوصه القديمة القابضة في الماركسية وقضايا الثورة السودانية . لربما كان للوثيقة مبررها في اليأس من الليبرالية البرلمانية لأنها كتبت في ملابسات ، كما قلنا ، كان فيها تاج الليبرالية ، أي البرلمان ، هو ساحة المجزرة السياسية التي أنهت الوجود القانوني للحزب الشيوعي في ١٩٦٦ . ولكن كان من المأمول أن يخرج الحزب من سجالاته مع اليائسين والمغامرين فيه ومن تطويره لأطروحاته الذكية عن الارتباط العضوي بين الحقوق البرجوازية والديمقراطية الجديدة بمزاج أقل كدراً من ذلك الذي كتبت في إطاره وثيقة الماركسية وقضايا الثورة ، ولكن كما كان رأينا فالحزب ما انفعل بواقعة جديدة حيال الليبرالية البرلمانية إلا أثبتتها نصاً وتعمد منها في ذات الوقت بالصودة إلى أوارده القديمة . وحين بدا للحزب أن يتفاهل بالبرلمانية الليبرالية بعد ١٩٨٥ ، إثر معاناته المريعة في ظل ديمقراطية نميرية الجديدة الفجة ، خرج عليه رفيق قديم يذكره بالنصوص المقدسة في الماركسية .



الهوامش

(١) عبد الخالق محجوب ، لمحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوداني (الخرطوم ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧) صفحة ١١٢ . وكانت لمحات قد نشرت أول مرة سلسلة في مجلة الوعي ، المجلة الثقافية للجنة المركزية للحزب ، في حوالى عام ١٩٦١ . ثم نشره الحزب سرياً في كتاب مستقل هي طبعته الأولى كاملاً . ثم نشرته دار الفكر الاشتراكي عام ١٩٦٥ . وأصل الكتيب محاضرات قدمها المرحوم عبد الخالق لأعضاء الحزب في المعتقل وكانت أولى تلك المحاضرات في شهر يناير ١٩٦٠ .

(٢) الماركسية وقضايا الثورة السودانية ، الخرطوم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، صفحة ١٠٨ . وهذا الكتاب عبارة عن نص التقرير العام المجاز في المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي السوداني الذي انعقد في أكتوبر ١٩٨٧ . وقد نشر لأول مرة بعد المؤتمر في ١٩٦٧ .

(٣) نفسه ، صفحة ١٠٩ .

(٤) نفسه ، صفحة ١٣٢ .

(٥) نفسه ، صفحة ١٣١ .

(٦) نفسه ، صفحة ١٥١ .

(٧) نفسه ، صفحة ١٣٤ .

(٨) نفسه ، صفحة ١٠٨ .

(٩) نفسه ، صفحة ١٥٢ .

(١٠) نفسه ، الصفحة نفسها .

(١١) نفسه ، صفحة ١٥٣ .

(١٢) نفسه ، صفحات ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٣) نفسه ، صفحة ١٤١ .

(١٤) نفسه ، صفحات ١٤١ - ١٤٢ .

(١٥) الوثيقة هي نص التقرير المقدم من المكتب السياسي إلى اللجنة المركزية للحزب في دورة استثنائية في منتصف يونيو ١٩٦٨ ، وقد أرادت الوثيقة تطوير الأفكار التي خرج بها مؤتمر الحزب الرابع ونشرت في الماركسية وقضايا الثورة السودانية (١٩٦٧) . والوثيقة مكتوبة بصورة سجال مع أقسام في الحزب تتهمهم بأنهم يرمون « أفقار الحركة الثورية مركزها الأول (أي الحزب الشيوعي السوداني) » (الوثيقة ، صفحة ٣) وأميز وجوه سجال هذه الوثيقة هي دعوتها إلى إدارة صراع فكري ضد « اتجاهات البرجوازية واتجاهات اليمين من الحركة الثورية » (ص ٣) ، وشجنت لزوم اتباع فتح كل الأبواب للصراع على أساس المركزية الديمقراطية .

- (١٦) قضايا ما بعد المؤتمر الرابع (دورة اللجنة المركزية للحزب يونيو ١٩٦٨) صفحة ٦٧ .
- (١٧) نفسه ، صفحة ٢٧ .
- (١٨) وعنوان الوثيقة هو في سبيل تحسين العمل القيادي بعد عام من المؤتمر الرابع . وقد عقدت هذه الدورة الاستثنائية لمناقشة مشاكل العمل القيادي الحزبي ومصاحبه بعد المؤتمر الرابع ، والوقوف عند إنجازاته النظرية والتنظيمية وإلى ما يضعف فعالية الحزب من جراء سوء العمل القيادي .
- (١٩) نفسه ، صفحة ٢٠ .
- (٢٠) نفسه .
- (٢١) الأيام ٥ ، ٦ ، ٨ ديسمبر ١٩٦٨ .
- (٢٢) أعاد محمد سعيد القذافي نشر الرد في كتابه الحزب الشيوعي - السوداني وانقلاب ٢٥ مايو (الخرطوم ١٩٨٦) صفحات ٧٤ - ٧٧ .
- (٢٣) نفسه ، صفحة ٣٠ .
- (٢٤) وردت عن عبد الخالق في المرجع نفسه ، صفحة ٧٦ .
- (٢٥) في سبيل تحسين العمل القيادي ، صفحة ١٨ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) نفسه ، صفحات ١٨ ، ١٩ .
- (٢٨) وعنوان التقرير « الوضع السياسي الراهن : استراتيجية وتكتيك الحزب الشيوعي السوداني » .
- (٢٩) نفسه ، صفحة ١٥ .
- (٣٠) نفسه .
- (٣١) نفسه ، صفحة ١٦ .
- (٣٢) عمر مصطفى المكي ، تأملات ماركسية في نهج القيادة الحالية للحزب الشيوعي السوداني (الخرطوم ١٩٨٨) .
- (٣٣) نفسه ، صفحة ٤٣ .
- (٣٤) نفسه ، صفحة ٤٥ .
- (٣٥) نفسه ، صفحة ٥١ .
- (٣٦) نفسه ، صفحات ٥٨ - ٥٩ .
- (٣٧) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٨٧ .
- (٣٨) نفسه .
- (٣٩) نفسه .
- (٤٠) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٩٠ .
- (٤١) نفسه ، صفحة ١٩٠ .

- (٤٢) قضايا ، صفحات ٦٥ - ٦٦ .
- (٤٣) الماركسية ، صفحة ١٠٩ .
- (٤٤) حديث سجلته عن السيد علي محمد بشير النقابي المخضرم بالسكة الحديد في ١٩٨٧ .
- (٤٥) محمد محمد أحمد كرار ، انتخابات وبرلمانات السودان (الخرطوم ١٩٨٩) صفحة ٦٥ .
- (٤٦) الماركسية ، صفحة ١٥٣ .

نقد الخطاب وشح النفس

يقع هذا المقال فى باب مستحدث من المعرفة هو نقد الخطاب . والمقصود بنقد الخطاب هنا هو وصف وتحليل العلاقات التى تنشأ بين الإقادات (Statements) ، مكتوبة كانت أو شفاهية ، وهى علاقات ناشبة حتى ولو لم يكن كاتب أو قائل الإفادة مدركا لوجود الإقادات الأخرى . والعلاقات المرصودة هنا تنشب حتى لو كانت هذه الإقادات من أجناس أدبية مختلفة أو من حقول فى المعرفة متميزة . وتحليل الخطاب يتجاوز تحليل الحقائق الواردة فى الإقادات . فهو لا يريد أن يبلغ من ذلك التحليل إعادة اكتشاف ماتحتبه الإفادة من نوايا لكاتبها أو قائلها . فتحليل الخطاب يحيط بالإقادات المتساكنة فى الميدان الخطابى الواحد وينظر إليها فى تتاليها وأدائها المتبادل لوظائفها وتحولاتها مستقلة عن بعضها البعض أو متضامنة . فالإقادات فى نظر نقد الخطاب عارسة تخلق الموضوعات التى تتحدث عنها ^(١) . فقد أبان إدوارد سعيد بصفاء مثلاً كيف « استشرق » الشرق ، بفضل دراسات الاستشراق التى جعلته موضوعاً لها . والاستشراق المقصود هنا هو ما أسقطه الغرب على الشرق من تصوراتهِ وحزازاته مصحوبة بالإرادة الغلبة للسيطرة عليه ^(٢) . وفى هذا السياق تجرى أبحاث مهمة فى نقد الخطاب عن كيف (تأفقت) أفريقيا بفضل أدب المبشرين والأنثروبولوجيين الغربيين ^(٣) . وليس أدل من حيوية نقد الخطاب المتكرر فى المعرفة من صدور مجلتيْن مهتمتين بالنشر فى بابهِ خلال أقل من ثلاثة أعوام ^(٤) .

(*) ورقة قدمتها لمؤتمر العلاقات المصرية / السودانية الذى عقدته شعبة العلوم السياسية بجامعة القاهرة فى القاهرة ، بتاريخ ١٣ إلى ١٥ مايو ١٩٨٩ ، ونشرتها مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ضمن وقائع المؤتمر فى ١٩٩٠ ، وقد نقحت الكلمة ونشرتها فى مجلة الدراسات السودانية ، المجلد الثانى عشر ، العدد الأول ، أبريل ١٩٩٢ .



وغاية نقد الخطاب أن يمنع الجماعة صاحبة الخطاب أن تصاب بالاطمئنان إلى خطابها الذى طورت فيه امتيازاتها وجعلته من تجليات قوتها . ولنع هذه الإصابة يزود نقد الخطاب الجماعة المقصودة بشفافية أى (reflexivity) وأثرهما بشكل أفضل بالعبارة القرآنية « ومن يوق شح نفسه » ، حتى لا تتورط في الاعتقاد بأن خطابها هو القول الفصل ويتيح نقد الخطاب للجماعة أن ترى تاريخية خطابها أى كونه محكوما بمصالح متعينة في زمان ومكان . ومأمول من نقد الخطاب أن يعين أهله على اقتحام أنفسهم بالمراجعة حتى لا يستقيموا إلى عزّة زائفة بخطابهم .

مصر والسودان وكيانهما الخطابي

الخطابات السودانية المصرية (والعكس) كيان خطابي (discourse formation) ذو خطابات شتى . ولعل أكثر تلك الخطابات شيوعا وشفافية ذلك الخطاب الشعرى السودانى الذى ذاع بشكل رئيسى في عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن وانطوى على وله وعرفان عميقين بمصر في مثل قول التيجانى يوسف بشير (١٩١٠-١٩٣٧) إنه محض فضل مصر (يراعا وفكرا) ، أو محمد سعيد العباسى (١٨٨٠-١٩٦٢) الذى عاب على نفر من السودانيين سوء ظنهم بمصر وقولهم : إن مصر لا تريد من السودان غير استعماره ونهب خيراته . يقول العباسى :
كذب الذى ظن الظنون فزفها للناس عن مصر حديثا يفتري
والناس فيك (أى مصر) اثنان شخص قد رأى حسنا فهم وآخر لا يرى

وقد أتاح لي تقديم هذه الورقة أول مرة في ندوة « العلاقات المصرية السودانية بين الماضي والحاضر والمستقبل » أن أقف على أنساق مختلفة من هذه الخطابات في سياق كيانها الخطابي الشامل . فهناك خطاب « للنيل » الذى يتحول فيه النهر إلى مجاز في أزلية وخصوبة العلاقة بين شمال وجنوب واديه . وللخطاب وجهه الآخر هو خطاب الاتفاقات التى تحكم في توزيع منسوبه ، والاتفاقات العديدة التى تكتنف تلك الاتفاقات . وقد شب في الجلسة المخصصة للتعليم نقاش ساخن حول منزلة التعليم المصرى في السودان اتضح فيه أن الدفع عن ميزات التعليم المصرى شراكة بين المصريين والسودانيين الذين اغترفوا من مناهل التعليم المصرى . وهناك الخطاب الرياضى الذى هو أغزر هذه الخطابات جمهرة وأكثرها دورانا . ولعل من آخر تجليات الخطاب الرياضى الجدل الساخن الذى دار في الأوساط الرياضية السودانية والمصرية بعد انتصار فريق الموردة السودانى على فريق الزمالك المصرى في مباراة لهما في منافسة أفريقية بتاريخ ٢ أبريل ١٩٨٩ .

دفع الاقتراء : وعن السودان حديثا يفترى

يعالج هذا المقال جنسًا في الخطاب السوداني يدفع فيه الكاتب عن السودان ماعده (اقتراء) صدر عن قلم مصرى . وقد سميت هذا الجنس الخطابى (دفع الاقتراء) تيمناً بكتاب النداء في دفع الاقتراء (القاهرة ١٩٥٣) للمؤرخ محمد عبد الرحيم ، الذى حوى جملة من تلك الدفوع السودانية . وأميز ما تضمنته كتاب النداء من تلك الدفوع هو نقض محمد عبد الرحيم لكتاب الدكتور محمد حسين هيكل المسمى عشرة أيام في السودان ^(٥) . وهو النقض الذى سماه محمد عبد الرحيم نفسه (هدمًا) لكتاب هيكل . وتجليات هذا الجنس الخطابى السودانى ، عدة . وتحضرنى هنا الردود التى تزامت تهدم تعليقاً للصحنى محمد حسين هيكل عن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ في السودان ^(٦) . وتلك الكلمات التى تصدرت في السبعينيات للنقد الذى نشره محمد فهمى هويدى في صفحة (الأهرام) الدينية لكتاب في التصوف نشره الشيخ عبده زعيم الطريقة البرهانية في السودان ومصر ^(٧) .

وبالنظر الى النداء في دفع الاقتراء فإن مظالم السودانيين في هذا الجنس الخطابى هى كما يلى :

١ - يقع الاقتراء من جراء عجلة المصرى في تناول الشأن السودانى . فقد كتب هيكل كتابه ولم يمكث بالسودان إلا عشرة أيام وهى مدة غير كافية ليحيط ببلد في اتساع الرقعة وتنوع القاطنين كالسودان ^(٨) .

٢ - وترتب على عدم تثبت المصرى في الحكم على خصائص وأداء السودانيين أن اتسم المصرى بجهل مطبق بصدد السودان ^(٩) .

٣ - واحد من مصادر الاقتراء تجاهل المصرى أن بعض الصور السلبية التى ينشرها عن السودان هى مايقع في مصر ذاتها . فقد نوه هيكل مثلاً بقذارة (نكلات ، أى بيوت) السودانيين المبنية من الطين ، بينما يرى محمد عبد الرحيم أن تلك النكلات ليست بأقذر من أحياء الدراسة والإمام الشافعى ^(١٠) في القاهرة .

٤ - ومصدر آخر للاقتراء المصرى هو تركيز النظر على النقائص السودانية غاصاً الطرف عن الشائلى ^(١١) . ففى السودانيين شائلى يقصر عنها المصريون أنفسهم ^(١٢) .

٥ - ولعل أكثر شكاوى هذه الدفوع خطراً هو تحظى المصرى للمثقف السودانى حين يتناول أمراً سودانياً . فالمصرى يأخذ تاريخ السودان من غير الثقة ^(١٣) . فقد اشتغل هيكل

بالسمر مع المصريين في الخرطوم ولم يكلف نفسه التماس معرفة السودانيين . وخلافا للمصري فالإنجليزى أكثر رغبة في الاستئارة بمعرفة السودانيين ببلدهم . وقد ضرب محمد عبد الرحيم مثلا بالسيدة الإنجليزية التى زارته وقد قضت ثلاثة أشهر بالسودان ولم تأنس مع ذلك الكفاءة فى نفسها للكتابة عن السودان ، فى حين يمرؤ هيكل على الكتابة وهو الذى قضى بالسودان باعترافه عشرة أيام^(١٤).

خطاب (دفع الاقتراء) محض دفاع . ولذا اتصف بخصائص ضارة بطلاقة وديمقراطية الفكر السودانى . وأجل هذه الخصائص فيما يلى :

١ - فى جنس (دفع الاقتراء) يتطابق المصرى الفرد مع الأمة والدولة المصرية بصورة مطلقة . وفى هذا السياق يتلاشى الملمح الخاص للرأى المصرى الفردى . ولذا يصح فى تقاليد مثل هذا الخطاب شكوى الكاتب المصرى المتهم بالاقتراء الى حكومته لتمنعه من الإساءة إلى السودانيين . فقد تساءل محمد عبد الرحيم مثلا إن كان وزير شئون السودان بمصر قد علم براءة الكتاب وأقر هيكل عليها^(١٥).

٢ - فى خطاب (دفع الاقتراء) عزة بالخصائص السودانية واعتبارها خصالا قارة لا تحليات محكومة بالزمان والمكان . وهى عزة مؤدية إلى انسداد البصيرة التاريخية . فمحمد عبد الرحيم يعيب على المصريين غشيان الفنادق ، فى حين أن كل بيت فى السودان فندق ، وهو يغالط حقائق الحياة نفسها حين يستنكر قيام البعض بمن ساهم بالانتهازين ببناء لوكاندات فى الخرطوم وأم درمان ضارين بعبادات الأمة عُرُض الحائط^(١٦).

٣ - وفى خطاب (دفع الاقتراء) ميل غير خافٍ من جانب الكاتب السودانى العربى فى شمال السودان ، الى أن يحاكم السودان بشقه العربى المسلم الذى لا يقل عن سكان القاهرة حضارة ، لا بشقه الأفريقى الذى يجتذب عين الزائر^(١٧).

احترسوا فى إعادة كتابة تاريخ السودان

حالة (دفع الاقتراء) التى يتناولها هذا المقال هى الكتابات السودانية التى تصدت بالرد على كلمة كتبها الدكتور عبد العظيم رمضان لمجلة الوادى فى يونيو ١٩٧٩ وعنوانها (احترسوا فى إعادة كتابة تاريخ السودان) وهى كلمة موجهة الى المؤرخين السودانيين فى مناسبة صدور قرار حكومى بتشكيل لجنة لإعادة كتابة تاريخ السودان . فعبد العظيم يقر

بمشروعية خطة إعادة كتابة التاريخ العربى إجمالاً ، إلا أنه يرى أن لتلك الخطة بالسودان محاذير أكثر من غيرها نظراً للصلة غير العادية التى ربطت السودان على مدى التاريخ بمصر التى لا مثيل لها فى علاقة مصر بهذه الأوطان (العربية) وهى صلة من شأنها أن تجذب المؤرخين السودانين إلى معالجة علاقة السودان بمصر فى الفترة الزمنية من ١٨٣٠ - ١٩٥٣ (١٨).

ويخشى عبد العظيم أن يعيد المؤرخون السودانيون النظر فى تلك العلاقات بصورة لاتساهم مساهمة إيجابية فى بناء مستقبل البلدين على أسس وحدوية تتطلبها تحديات العصر . فعبد العظيم يخشى أن يقع المؤرخون السودانيون فى تجديد النظر للتاريخ المصرى السودانى أسرى تطرف شوقينى ضار بتطور ومستقبل العلاقات الوحدوية بين البلدين . وضمن عبد العظيم كلمته ثلاثة محاذير تحف بإعادة كتابة تاريخ السودان متعلقة بـ:

١ - طيبة الفتح المصرى .

٢ - فكرة جلب العبيد من السودان .

٢ - فكرة الاستعمار المصرى للسودان .

فعبد العظيم لا يرى الفتح المصرى للسودان غزواً من دولة أجنبية كغزو إنجلترا مصر مثلاً . فالروابط التاريخية قد جعلت السودان عمقاً لمصر والعكس صحيح . فحين جاء بعض زعماء السودان يسألون محمد على باشا فتح السودان فأنهم إنما تصرفوا بوعى تاريخى مناسب للروابط التاريخية المصرية . وهذا المطلب السودانى من محمد على باشا برهان أكيد على أن فكرة القومية بمعناها الحالى لم يكن لها وجود . لم يرتج عبد العظيم لوصف المؤرخ السودانى الدكتور حسن أحمد إبراهيم فى كتابه محمد على فى السودان (١٩٧٢) للزعماء الذين دعوا محمد على لفتح السودان بأنهم قد جافوا مصالح البلاد العليا خدمة للمآرهم الشخصية . فعبد العظيم يرى أن تعبير (مصالح البلاد العليا) تعبير عصرى ، لا مكان له فى إعراب تلك الفترة التاريخية التى لم يكن للسودان فيها كيان قومى موحد .

ولا يرى عبد العظيم أن دافع محمد على باشا لجلب العبيد من السودان مما يسبب إلى دوافع الفتح المصرى ؛ لأن جلب العبيد لم يكن اختراعاً مصرياً . فتجارة العبيد كانت قائمة فى السودان قبل الفتح المصرى . ففى رأى عبد العظيم أن جلب العبيد - كدافع للفتح المصرى - ليس مؤشراً على أكثر من حقيقة تاريخية تدرس فى ظروفها التاريخية .

والفتح المصري للسودان عند عبد العظيم لم يكن (استعماراً) في المدلول الحديث للمصطلح ؛ لأن الاستعمار الحديث ظاهرة ارتبطت بظهور الطبقة البرجوازية الرأسمالية الأوروبية ولم تشهد مصر مثل هذه الطبقة الرأسمالية إلا بعد قرن كامل من فتح السودان . وقد فصل عبد العظيم هذه النقطة في مقال لاحق نشر بمجلة (الوادي) ، أيضاً في عدد نوفمبر ١٩٧٩ ، كان عنوانه (أكلوية الاستعمار المصري) . وقد وصف مفهوم الاستعمار المصري للسودان كفترة إنجليزية اجتهدت إنجلترا لتدخلها في روع السوداني لتفصم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين ولتستأثر بالسودان . وقرق عبد العظيم في هذا المقال بين الفتح المصري للسودان الذي استكمل به محمد علي للدولة وحدة ترابها وامتدادها العضوى الى حدودها الطبيعية ، وبين الفتوحات الاستعمارية في القرن التاسع عشر ، التي قامت بها طبقات برجوازية بقصد استنزاف ثروات الشعوب ، بغض النظر عن قرب أو بعد تلك الدول التي تخضعها لنفوذها .

تواترت الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان تواتراً يشير إلى عظم منزلتها الروحية والوطنية . ففي أقل من عقد من الزمان تجددت هذه الدعوة أربع مرات . ففي أبريل ١٩٧٧ عقدت الجامعة الإسلامية بأم درمان ندوة عن مشاكل كتابة تاريخ السودان وحلولها ، تحدث فيها أمير المؤرخين السودانيين عن ضرورة كتابة ذلك التاريخ أو مراجعته أو التمسك بالموضوعية في كتابته ^(١٩) . وفي فبراير ١٩٧٩ انعقد مؤتمر التخطيط الثقافي الذي نظمته أمانة الإعلام والتوجيه بالاتحاد الاشتراكي السوداني المنحل وخصصت إحدى جلسات المؤتمر لمناقشة موضوع إعادة كتابة تاريخ السودان . وفي أعقاب المؤتمر وخلال شهرى مارس وأبريل أدارت جريدة الصحافة حواراً واسعاً مع المؤرخين السودانيين حول إعادة كتابة تاريخ السودان ^(٢٠) . وفي فبراير ١٩٨٣ عقدت جمعية التاريخ بكلية الآداب بجامعة الخرطوم ندوة عن إعادة كتابة تاريخ السودان ^(٢١) . وفي يناير ١٩٨٤ جدد أحد الصحفيين مسألة كتابة تاريخ السودان في مناسبة مرور ٢٨ عاماً على استقلال السودان واستفتى نقراً من المؤرخين السودانيين عن غايات تلك الإعادة ^(٢٢) .

وربما فسرت دعوة إعادة كتابة التاريخ السوداني ومتاعب السودانيين حيالها الاستجابة القوية التي لقيتها كلمة عبد العظيم بين المؤرخين السودانيين وعامة الكتاب . كان لكلمة عبد العظيم ردة فعل قوية بين المؤرخين السودانيين والمهتمين بالتاريخ من السودانيين . فقد علق عليها حسن أحمد إبراهيم وإدريس محمد موسى وكمال دقيل فريد ^(٢٣) والذكور مبارك بابكر الريح ^(٢٤) . واضطر عبد العظيم إلى الرد بشكل جامع على متقديه ^(٢٥) ، ثم إلى

بيان واف ينفي فيه أن يكون النظام المصري في السودان (١٨٢١ - ١٨٨١) استعماراً بالمعنى المتداول ، ويوصل القول بالاستعمار المصري في فرية إنجليزية^(٢٦) . وكتب الدكتور محمد عبد الحى عن الأخطاء المصرية في تفسير المسألة السودانية^(٢٧) . ولم يشر عبد الحى إلى أفكار عبد العظيم بل علق على كلمة جيدة عن الثورة المهدية نشرها الدكتور محمد عمارة^(٢٨) . ولم يمنع إنصاف محمد عمارة الثورة المهدية أن يشارك عبد العظيم بعض الآراء التاريخية المصرية الدارجة عن السودان . ولذا تساوقت أصداً قوية من كلمة عبد العظيم ومقالة عبد الحى . وكتب الدكتور أحمد إبراهيم دياب يعلق على اقتراح من مصرى يدعو إلى تكوين لجنة لكتابة التاريخ المصري السودانى ضمن بروتوكول التكامل المصري السودانى . وقد أشار دياب إلى كلمة عبد العظيم بنفس نقدى قوى^(٢٩) .

واضح من مدى الصدى لكلمة عبد العظيم أن نصحه بهذا الشأن التاريخى السودانى لم يصادف توفيقاً . فحركة مراجعة التاريخ السودانى ، في واقع الأمر ، حركة عميقة يعتقد السودانيون أنهم يصدرون فيها عن مشروعية وكفاءة على نقد الذات أيضاً . فإدريس محمد موسى يرى أن الندية والثقة هما اللذان يدفعان بحركة مراجعة الماضى . ولذا باخت سياسة المحاذير والمناطق المحرمة والحساسيات^(٣٠) .

وجدير بالذكر هنا أن حركة مراجعة الكتابة التاريخية عن السودان هي مَمَّ عميق للمؤرخين السودانيين لم تبلغ أو تنحدر بعد لتكون عقيدة صلبة متفقا على شعائرها . فهي مازال حواراً بين من يعتقد في إعادة كتابة تاريخ السودان ، ومن يعتقد في الاقتصاد على مراجعة ذلك التاريخ ، ومن يعتقد أننا نحتاج إلى الاستمرار في كتابة ذلك التاريخ بموضوعية . وهناك في هذه الحركة من يحمل الأجانب وزر تشويه التاريخ السودانى ، وهناك من يعتقد أننا نبالغ بمثل ذلك التحميل^(٣١) . وصفوة القول أن إعادة كتابة تاريخ السودان دعوة قائمة ولم تتحول بعد إلى طقس فكرى . وقد ظلت تقتحم ذاتها مرة بعد مرة في سبيل نظر محيط وشفيق وجدرى لكتابة تاريخ السودان . فالحركة مازال تقاوم أن تبذل نفسها لتكون مجرد ملاحظة للساحرات .

أعادت المقالات التى استجابت لكلمة عبد العظيم ، إنتاج خصائص (دفع الاقتراء) التى ألمحنا إليها فيما مضى . فقد عدَّ أهل الردود كلمة عبد العظيم (وصاية) لامبر لها . وقال حسن أحمد إبراهيم إن ماصدر عن عبد العظيم أداء مصرى نمطى حيال تاريخ السودان . فلوصاية عبد العظيم سوابق ، أما محاذيره في إعادة كتابة تاريخ السودان فهي طريقة مصرية

معهودة لإصدار التوجيهات للمؤدبين السودانيين^(٣٢). وقوام هذه الوصاية المصرية مما يمكن إيجازه فيما يلي :

١ - خرق هذا التديّة :

قال إدريس محمد موسى بتوافر التديّة بين المؤرخين السودانيين والمصريين بحيث تصبح مراجعة الماضي عملية مشروعة بغير حساسية أو مناطق محرمة^(٣٣). واستغرب دياب أن تكون مسألة إعادة كتابة تاريخ السودان موضوعا للإثارة وتكرار الإثارة في الصحف في حين لم تثر دعوة كتابة التاريخ المصرى التى سبقت الدعوة السودانية ، أى تساؤل من السودانيين . فقد عدّ السودانيون أمر إعادة كتابة التاريخ المصرى شأنًا مصريًا ، ومن حقهم على المصريين أن ينظروا الى إعادة كتابة التاريخ السودانى كمسألة سودانية قومية أكاديمية^(٣٤).

٢ - الجهل ببواعث الأداء السودانى :

قال حسن أحمد إبراهيم : إن مخاوف عبد العظيم أن تتجه الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان الى الشوفينية أو مصادمة الحقيقة التاريخية هى محض سوء فهم . فالأصل فى إعادة كتابة تاريخ السودان هى أنها دراسة علمية قائمة فى الوثائق والموضوعية لبيان أخطاء من كتبوا عن تاريخ السودان^(٣٥).

٣ - جدل الوصاية والتباين :

لعل أكثر أجزاء (الافتراء) المائل استغزازاً للمعلقين السودانيين هو علامة الاحتراس التى وضعها عبد العظيم أمام حركة إعادة كتابة السودان ، حول تقويم الفترة الممتدة بين ١٨٢١ و ١٨٨١ فى السودان ، وهى الفترة التى حكم فيها محمد على باشا وذريته السودان حتى أجلتهم ثورة المهدي عنه . وهى فترة يسميها عامة السودانيين (التركية) وسميها خاصتهم (جبريا وراء الدقة) واتباعا بعض المؤرخين الإنجليز الذين لا بأس بموضوعيتهم) فترة الحكم المصرى - التركى ، مع اعتراف بأن المصريين أنفسهم كانوا مغلوبين على أمرهم فى بلدهم . ومع ذلك لا يجد عبد العظيم غضاضة من وصف تلك الفترة بالعهد المصرى فى السودان ، أو بالفتح المصرى للسودان^(٣٦).

لنقد رأينا كيف نفى عبد العظيم أن يكون الفتح المصرى للسودان استعماراً عادياً تديره طبقة رأسمالية أجنبية غايتها استنزاف موارد الشعب الذى تخضعه لحكمها . وقد رتب عبد العظيم حجته فى مفارقة الفتح المصرى للاستعمار العادى ، على اعتبارات لم نعد قبولاً

من مناقشيه من السوڊانيين . قال عبد العظيـم إن ذلك الفتح جرى فى ملابسات كان السوڊان فيها مفككا ، ناقصا فى شعوره القومى الذى لم يتهض على دولة مركزية . وبناء عليه ، كان الفتح المصرى استكمالا لعضويا للحدود الطيعية للدولة المصرية . وهذه الحدود قائمة فى الجوار التاريخى للسوڊان ومصر ، وفى شيوع الفكرة الإسلامية فى البلدين ، وفى استغلالهما معا بواسطة طبقة حاكمة واحدة (٣٧) .

جاء مناقشو عبد العظيـم باعترافات كثيرة على تفسيره الفتح المصرى للسوڊان ، على ضوء نقص الشعور القومى فى السوڊان ، وغياب الدولة السوڊانية المركزية . ففى سياق المائلة (التى هى خصيصة مهمة فى « دفع الاقتراء » كجنس خطايى) كان من رأى كاتب أن نقص الشعور القومى فى مصر ذاتها لم يمنع المصريين من وصف قدوم العثمانيين إليهم كغزو (٣٨) . كما قال آخر إن طلب جماعة من الحكام السوڊانيين الحاسرين عروشهم ، فى ملابسات محلية من محمد على فتح السوڊان ، لاتضفى أى شرعية على ذلك الفتح والتملك المترتب عليه . فإذا أمنا أن السوڊانيين قد طلبوا قدوم محمد على فلماذا قاوموه طويلا واثارت ثائرة المهديـة على دولته ؟ ومن رأى ذلك الكاتب نفسه أننا ربما انتهينا الى وصف المهديـة ، بؤرة الوطنية السوڊانية ، بالتمرد ، كما فعل مؤرخ مصرى سابق ، إذا أسبقنا أية مشروعية على فتح محمد على للسوڊان (٣٩) . فليس للفتح مشروعية فى مبتداه ، ولم يكتسب تلك الشرعية بالأيدى البيضاء التى تنسب له فى السوڊان ، من مثل بناء دولة عمركزة أو بأوجه العمران والعناية المختلفة التى أولاها السوڊان والتى فصلها عبد العظيـم فى مقاله الآخر بمجلة الوادى (٤٠) . ومن رأى هذا الكاتب نفسه أيضا أن عمومية الفكرة الإسلامية لاتضف أية شرعية على فتح محمد على لأن ملك دولة المسبغات السوڊانية كتب إلى الدفتردار ، القائد الذى بعثه محمد على لفتح إقليم كردفان ، يستنكر أن يغزو مسلم بلداً للمسلمين المحتكمين لحجة الشريعة .

لم يجعل غياب الدولة المركزية السوڊان فى حالة خلو توسخ فتحه وامتلاكه . فقوانين تكوين الدولة فى السوڊان لاتطابق قوانين تكوين الدولة المصرية التى امتازت بالقبضة القومية الصمـدة للدولة الهايدروولوجية . فقد نبه د. محمد عبد الحى إلى أننا حين ننسب إلى فتح محمد على فضل إنشاء الدولة السوڊانية المعركزة إنما نخضع لـ (المركزية المصرية) التى تطابق بين الدولة وبين مركزيتها ، فى حين أن مفهوم الدولة وتكوينها قد يسع أشكالا متعددة ومرنة .

لم يقبل محمد عبد الحى بالحجة القائلة أن حكم محمد على وحد السوڊان الذى كان كيانا محزقا إراديا وحكميا . وقال عبد الحى إن هذه النظرة خاطئة ؛ لأنها تحاول أن تفسر تاريخ

السودان من خلال تجربة الحكم في مصر منذ قديم الزمان . فهذه النظرة : (تظن أنه لا يوجد في العالم نظام للحكم يختلف عن النظام المصري القائم على « المركزية » المحكمة النابعة من وحدة ثقافية ، لغوية ، جغرافية ، اقتصادية ، شاذة . ولكن إذا نظر التقدميون والأكاديميون المصريون إلى التجارب وتاريخ الحكم في أفريقيا نظرة متصفة لوجدوا أن هناك - بجانب الوحدة - شيئاً آخر نسميه نحن « وحدة التنوع » أو « التنوع في الوحدة » أو « الوحدة في التنوع » . وقد اكتشفت الشعوب التي تختلف عن الشعب المصري طرقاً للحكم والإدارة نابعة من عبقريتها الثقافية والتاريخية . وقد كانت معادلة الحكم في السودان هي معادلة الديمقراطية لامعادلة الفرعون الفرد) (٤٣).

صور عبد العظيم ، كما رأينا ، توسع محمد علي في السودان كفتح غير متم إلى نوع الفتوحات الاستعمارية التي قامت بها البرجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر ؛ لأنه لم يكن غير عميد عضوي للدولة المصرية إلى حدودها الطبيعية . ولهذا أخذ محمد عبد الحى على التقدميين المصريين التعامل مع الحقائق السودانية بمعايير مخالفة لما يتعاملون به مع الحقائق المصرية أو العامة . ففى حين يحلل عبد العظيم الاستعمار الأوربي وفق معطيات طبقية يمتنع بالكلية عن إجراء مثل هذا التحليل لفهم علاقات القوة بين مصر والسودان . وقال محمد عبد الحى في معرض تعليقه على المحتوى الاجتماعى الاقتصادى لشعار وحدة وادى النيل :

« ثم لماذا ينسى التقدميون المصريون أن يفسروا هذا الشعار في مصر في ارتباطه بنمو البرجوازية الصناعية منذ عهد محمد علي باشا وطلعت حرب وصناعات النسيج وطموح تلك الصناعة الوليدة للتوسع ورغبتها في خلق أسواق للمصنوعات المصرية - والسودان في ذلك كان « عمقا استراتيجيا اقتصاديا واضحا » . (٤٤)

فخلافا لقول عبد العظيم لم يكن توسع محمد علي في السودان حركة عسكرية محايمة إلى العمق السودانى ، أو مدأ للحاف الدولة المصرية على قدر ساقياها . إن للفتح المصري بواعث في التركيبة الاقتصادية الاجتماعية في مصر ، وهى بواعث تستحق الدرس مثل ما استحققت البواعث الطبقية للاستعمار الأوروبى درس التقدميين المصريين .

نظرة عامة

(دفع الاقتراء) خطاب بائس نوعاً ما ؛ لأنه يعقل نفسه في اعتبارات الإنصاف والندية ولا يتجاوزهما الى كبد الحقائق وجدلها . فحتى المصري المتهم بالاقتراء نجده يسأل المعاملة بالمثل من محاوريه السودانيين ، فقد آمن عبد العظيم على حق المؤرخ في نقد مثالب الحكم المصري ولكنه اشترط عليه أن يتقدم بنفس المستوى الطبقة الحاكمة السودانية من السلاطين والتجار ، لأنها ظالمة مثل طبقة مصر الحاكمة وكانت ضالعة في تجارة الرقيق حتى قبل مجيء محمد علي ^(٤٥) . ففى خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) يخشى على الأطراف أن تغرق في مقتضيات الإنكيت ، ويغيب عنها النقد التاريخي الذي ينبغي أن يبدأ عذرياً وينتهي بأقل الحسائر .

عيب خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) أنه مسكون بالماضى لا فكاًك له منه . فكل واقعة جديدة في هذا الخطاب هي إعادة تمثيل للواقعة الأولى . فقد انتهت هذه الواقعة التي ناقشها من خطاب (دفع الاقتراء) الى إعادة إنتاج المسألة الأصل في كتابة تاريخ السودان في القرن التاسع عشر وهي كون ذلك التاريخ عظمة نزاع ^(٤٦) ، في صراع الشرعية بين أطراف الحكم الثنائي ؛ وهما مصر وإنجلترا .

فلم يكده يعيب حسن أحمد إبراهيم على المؤرخين المصريين وصايتهم على تاريخ السودان حتى لمح عبد العظيم بغير صعوبة الى أن حسن ربما كان يتبنى ادعاءات المؤرخين والسياسيين الأجانب (تقرأ الإنجليز) عن العلاقة الاستعمارية بين الشعبين المصري والسوداني . فهو يصف حسن في كتابه المعنون محمد علي في السودان وكأنه في (سباق مع المؤرخين الأجانب لإثبات العلاقة الاستعمارية والاستقلالية بين مصر والسودان) . وقد تفوق عليهم بكفاءته العلمية ومهارته في استخدام أدوات البحث العلمي التاريخي ^(٤٧) .

خصص عبد العظيم مقاله الثالث لدحض أكاديمية الاستثمار المصري للسودان التي أطلقتها السياسة البريطانية طوال الاحتلال البريطاني لمصر والسودان ، واجتهدت لتدخلها في روع السودانيين لتضم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين وتتناثر بالسودان . ولدحض هذه الأكاديمية لجأ عبد العظيم الى إيراد ميزات للحكم المصري لم تقع للحكم الإنجليزي حتى أنه (لو قورن العهد المصري والعهد الإنجليزي لكانت النتيجة في جانب مصر ، دون

انجلترا^(٤٨). ولا يخفى أن خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) يرتد بنا هنا الى الأربعينيات وهي زمان حمى التوثيق والإعلام التي اعترت مصر وانجلترا حول من هو صاحب السيادة على السودان . فمثل هذه الردة في الخطاب تكاد تنقطع بنا عن هموم ثلاثة عقود وأكثر من علاقات دقيقة لدولة السودان المستقلة مع مصر .

خاتمة

تشكل فترة الحكم المصري أو التركي - المصري غصّة تاريخية في حلق العلاقات السودانية المصرية . فأسعداد متزايدة من السودانيين ترى في تلك الفترة وثورة المهدي عليها منشأً مميزاً للفكرة الوطنية السودانية ، بل ولل فكرة الثورية السودانية . ومن الجانب الآخر ، فالمصري لا يريد أن يرى تلك الفترة واقفة أمام النقد التاريخي بملكاتها وحدها من غير امتياز أو احتراسات أو تحفظات مضافة عليها من الخارج بواسطة المؤرخ المصري .

وهذه المواقف السودانية المصرية المتماسكة المتشددة هي التي ، توقعنا شئنا أو لم نشأ ، في خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) الذي هو حلقة مفرغة من طلب الإنصاف والمناصفة تفضل بنا ، ولاتعبر بنا ، إلى ضفاف حسن الفهم أو حسن التفاهم .

لن يتقصص الوطنية السودانية اعترافها أن الفتح المصري أو الفتح التركي - المصري كان حقيقة مختلفة نوعاً ما عن الاستعمار الغربي ، وأنه جرى - مهما كان الرأي في دوافعه الأخرى - في سياق الفكرة الإسلامية الجامعة . وأذكر أن الدكتور تاج السر حرّان قد دعا في ندوة الذكرى المئوية للثورة المهدية (الخرطوم ، ١٩٨١) إلى أن نتلطف في الكتابة عن حكم الترك للسودان حتى لا تتوحش في هامشية سودانية تنقطع بنا عن ديناميكيات المركز العربي الإسلامي .

وواضح من الجانب الآخر أن لأحد في تمام العقل في السودان يحتمل مصر اليوم إثم فترة الفتح المصري أو التركي - المصري . وسيكون من الاشتطاط الفريد أن يكتفى المؤرخ المصري ، كلما جاء ذكر تلك الفترة بالأماديح أو التبرير . وأول خطوة في انعقاد المؤرخ المصري من هذا الحب الجمل لتلك الفترة أن يحسن معرفته بوقائع تلك الفترة الصعبة في السودان من واقع نصوصها السودانية المكتوب منها والشفاهي . وهذه مبادئ أولية في تحريرنا من خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) وإخراجنا من أسر التاريخ وإدخالنا في سياقه .

الهوامش

* ملحوظة للمؤلف : قرأت صورة باكرة لهذا المقال في (ندوة العلاقات المصرية السودانية بين الماضي

والحاضر والمستقبل) التي عقدت في القاهرة في الفترة من ١٣ الى ١٥ مايو ١٩٨٩ .

(١) Michael Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York, 1972), pp. 27, 29, 49

(٢) Edward Said, *Orientalism* (New York, 1979), pp. 95.

وإدوارد سعيد خلافاً لفوكو يعتقد أن للمؤلف الفرد للإفادة أثراً مقطوعاً به في تكييف الخطاب . انظر صفحة ٢٣ من كتابه الذي سبق الإشارة إليه .

(٣) انظر مثلاً V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington, Ind., 1989).

(٤) صدر الخطاب (Discourse) عن دار جامعة انديانا للنشر في ١٩٨٨ وعبرها روسويزا مولير وكاثلين ودورد كما تصدر مجلة « الخطاب والمجتمع » من منشورات سيج (Sage) وعبرها نوبين فان ديك .

(٥) زار الدكتور محمد حسين هيكل باشا السودان في يناير ١٩٢٦ في إطار الاحتفال بافتتاح خزان منار على النيل الأزرق . وكان لاسم الدكتور رنينه في أسماع ناشئة السودانين آنذاك الذين أقبلوا على كتاباته في (السياسة) و (السياسة الأسبوعية) المصرية اللتين كان يتولى رئاسة تحريرهما . وقال المرحوم حسن نجيلة بأسف : إن تلك الناشئة لم تحظ بالاجتهاد بهيكل للظروف السياسية الضاغطة آنذاك حيث إن ذيول ثورة ١٩٢٤ في السودان ، التي اهتمت بريطانيا المصريين بإشارتها ، كانت عالقة بالمناخ السياسي . وقد تزامنت هذه الذبول في كتاب هيكل باشا الذي صدر في القاهرة عقب زيارته للسودان مباشرة ، انظر حسن نجيلة ، ملامح من المجتمع السوداني (الخرطوم : بلا تاريخ) ، صفحة ١٧٣ .

(٦) نشر محمد حسين هيكل في جريدة الأهرام ، وقد أعادت نشرها جريدة السودان الجديد بتاريخ ٨ / ١١ / ١٩٦٤ كلمة بعنوان « ثم ماذا بعد في السودان ؟ » تحدث فيها بمعادلات سياسية باردة عن انتصار ثورة السودان في أكتوبر ١٩٦٤ ، إبان اشتعالها ضد نظام عبود العسكري . قال هيكل : إن انتصار الثورة ليس بحاسم بعد ؛ لأنه مما لا يستبعد أن يتفق عليها المجلس العسكري الذي تراجع ليحفظ بقواه إلى فرصة مواتية . وربما أساء إلى السودانين برود الكلمة السياسية ومؤثراتها إلى خيبة متوقعة . وقد كتب موسى صبرى في جريدة الأخبار المصرية يفسر الثورة الناشئة وكأنها فرع من الثورة الناصرية ورومانهم مباديها في القومية والوحدة والاشتراكية . وقد تأذى الناس من ذلك كثيراً وسيّرت جماعة من السودانين مظاهرات إلى السفارة المصرية حرقت العلم المصري . وقد تدارك قادة السودان ومصر ذيول الحوادث بلباقة . وخفايا هذه الأيام مما يرويه الصحفي السوداني المخضرم محمد الحسن محمد سعيد في كتاب يصدر قريباً . وأنا مدين له بهذا الهامش .

(٧) الكتاب تبرة النمة في نصح الأمة . وقد رأى فيه من انتقلوه عام ١٩٧٨ في جريدة الأهرام وغيرها أنه ضرب من الشعوة والخروج من جادة الدين .

(٨) محمد عبد الرحيم ، النداء في دفع الاقتراء (القاهرة ١٩٥٣) ، ص ٣٠ و ٤٠ .

(٩) نفسه ، صفحات ٣٨ و ٤٤ .

(١٠) نفسه ، صفحات ٣٢ و ٣٩ .

(١١) نفسه ، صفحات ٣٧ و ٤١ .

(١٢) نفسه ، صفحة ٤٠ .

(١٣) نفسه ، صفحة ٦٠ .

(١٤) نفسه ، صفحات ٤١ و ٤٣ و ٤٤ .

(١٥) نفسه ، صفحة ٤٥ .

(١٦) نفسه ، صفحات ٣٣ و ٣٤ و ٤٥ .

(١٧) نفسه ، صفحات ٣٠ و ٣٧ و ٤٤ .

(١٨) الوادى ، يونيو ١٩٧٩ .

(١٩) الصحافة ١٤ / ٤ / ١٩٧٧ .

(٢٠) سوداناو ، أغسطس ١٩٨١ .

(٢١) سوداناو ، مارس ١٩٨٣ .

(٢٢) الصحافة ٥ يناير ١٩٨٤ .

(٢٣) الوادى ، يونيو ١٩٧٩ .

(٢٤) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ .

(٢٥) نفسه .

(٢٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٢٧) نفسه ، يوليو ١٩٨٠ .

(٢٨) الموقف العربى ، مايو ١٩٨٠ .

(٢٩) الصحافة ، ٤ / ١٠ / ١٩٧٩ .

(٣٠) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .

(٣١) انظر العدد الأسبوعى لجريدة الصحافة خلال شهرى مارس وأبريل ١٩٧٩ ، وانظر كذلك عبد الله حل

إبراهيم « تاريخ السودان : عبر أى مرآة » سوداناو (أغسطس ١٩٨١) . ويحسن الرجوع الى جريدة

الصحافة ٥ / ١ / ١٩٨٤ وعجلة سوداناو (مارس ١٩٨٣) .

(٣٢) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .

(٣٣) نفسه .

(٣٤) الصحافة ، ٤ / ١٠ / ١٩٧٩

(٣٥) الوادى ، يوليو ١٩٧٩

(٣٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٧) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ ونوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٨) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .

(٣٩) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٠) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ . انتقد الدكتور يوسف حسن مدنى ، المتخصص فى الثقافة المادية من علم الفولكلور ، فى كلمة له بندوة عن التاريخ والروايات الشفاهية (جامعة الخرطوم ، ١٩٨٩) أولئك الذين ينسبون الى الحكم التركى المصرى الفضل فى تطوير المواصلات النهرية بالسودان . فالأتركه المصريون ، فى قول يوسف ، لم يحدثوا تطويرا فى النقل النهري إلا بمقدار ما كان ذلك التطور خادما لأغراضهم المخصصة . فقد تلاشت أنواع المراكب التى استحدثها النظام التركى المصرى بزوال دولة ذلك النظام وعاد السودانيون أدرجهم الى أنماطهم التقليدية فى المراكب التى تنسق فيها الصناعة مع حاجيات المجتمع . فالمؤرخ المشغول بالتاريخ الإدارى يجد نفسه بإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء فى ظل إدارة بعينها . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الضاق تأتى له أن ينظر الى موضوعية التطوير بشكل أكثر تعقيدا ، أى ليست كمحركة رقى محايمة بل كمحركة رقى بالنظر الى حاجيات مجتمع بعينه .

(٤١) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٢) الوادى ، يوليو ١٩٨٠ .

(٤٣) نفسه .

(٤٤) نفسه . .

(٤٥) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩

(٤٦) تجد تفصيلا مناسباً لفكرة تاريخ السودان كمعظمه نزاع بين انجلترا ومصر ومطالبها فى السودان فى كلمة لى بكتابى أنس الكتب (الخرطوم ١٩٨٥) وهى الكلمة التى قومت فيها مساهمة المرحوم البروفسير مكى شبيكة فى كتابة تاريخ السودان . فقد كب شبيكة كتابه العملة المعنون السودان فى قرن (القاهرة ١٩٤٧) فى وقت اشتداد تلك المطالب فى الأربعينات ولذا اختط طريقة وسطى ذات كيمياء سحرية جعلت كتابه مقبولا لأطراف الخصومة حول تاريخ السودان .

(٤٧) الوادى ، سبتمبر ١٩٧٩ .

(٤٨) نفسه .

هذا القسم من الكتاب مسودة لبحث أطول عنوانه « الرق في السودان : نحو أنثروبولوجيا الخبر » أتناول فيه مفهوم الرق في السودان الذي أذاعه الدكتوران سليمان بلدو وعشارى أحمد محمود فى كتابيهما مذبحة الضعفين الرق فى السودان الصادر فى ١٩٨٧ . وهى معالجة نظرت فيها إلى الجدل الذى استثاره الكتاب محلياً وعالمياً فى ملابسات الحرب الأهلية الممدودة الناشبة فى جنوب السودان . فقد حقق الكتاب فى حادثة صدام مؤسسة بين جماعات الرزيقات والدينكا فى مدينة الضعفين بغرب السودان راح ضحيتها عدد كبير من الدينكا ، وانتهى نفر منهم إلى أشكال من « الاحتجاز » سماها الكتاب « رقاً » وسماها الآخرون « أسراً » .

فى الشق الأول من هذا القسم ، تجد عرضاً للكتاب نشرته فى جريدة الأيام السودانية فى خريف ١٩٨٧ . ثم تجد فى الشق الثانى عناية وتدقيقاً بصحة إطلاق مصطلح « الرق » على النحو الذى جرى فى البادية السودانية بين شعبى الرزيقات والدينكا . وتجد فى الشق الثالث للمبحث نظراً فى مفهوم سميت « تغليب الرزيقات » كان أذاعه فى عموميه بلدو وعشارى ، وهو المفهوم الذى ينظر إلى النشاط السياسى لجماعة الرزيقات كمجرد مقلب فى سياسة الحكومة السودانية المركزية ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان التى يقودها العقيد جون قرنق منذ ١٩٨٣ . وفى هذا الشق نرد الاعتبار إثنوغرافياً لأداء الرزيقات السياسى كشاط قائم فى ذاته ، ومبرر بقناعاته ، ومتجه لأغراضه الباطنية ، ومتحالف - لا خاضع لها - مع الحكومة .

ويبقى شق رابع كنت قدمته فى مؤتمر للسياسة الخارجية السودانية بمعهد الدراسات الأفريقية فى عام ١٩٩٠ عالجته فيه دلالات استقبال العام العالمى الغربى وجماعات حقوق الإنسان

أخرجت
البادية
السودانية
أثقالها
وقالت
الصفوة :
« ما لها »

الضاغة لكتاب بللو عشارى ولصورة جماعة الرزىقات ، كقناص رقىق فى إطار ما استقر عند ذلك الرأى والجماعات من صورة بائسة للعرب هى من صنع ذلك الرأى والجماعات ومن جنايتهما على نفسيهما . وهى كلمة مازلت أنقحها وأمل فى نشرها لاحقاً .

(١) مذبحة الضعفن : شعاء الكتابة أم تشفيها

سبضىق نفر كثر بكتاب مذبحة الضعفن والرقى فى السودان ١٩٨٧ لسليمان بللو وعشارى أحمد محمود ، المحاضرات بجامعة الخرطوم الذى تحرى فيه الأحداث المؤسفة التى وقعت وتقع فى بلدة الضعفن ، بغرب السودان ، منذ نهاية مارس ١٩٨٧ والتى راح ضحيتها عدد لم يحصر بعد من أبناء الدينكا ، الجماعة السودانية الجنوبية ، قتلاً واسترقاقاً بواسطة شعب الرزىقات من عرب البقارة المسلمين . فكشف المستور فى قماشة علائقنا الإثنية (العرقية) والاجتماعية ليس تقليداً فكرياً ووطنياً معلوماً .

ولذا كانت أحداث مثل أحداث الضعفن (التى ليست هى الأولى فى هذا الباب بالطبع) إما غابت تدريجياً فى غياهب النسيان فى الشمال أو ووج لها أهل جنوب السودان تظاهروهم ؛ فى ذلك وسائل إعلام ودوائر سياسية يشتبه أهل الشمال فى نواياها . وبين الصمت من جهة واقتصار كشف ديناميكيات مثل هذه الحوادث على اللجنى عليهم ضاع من بين أبلينا جنس مهم من الكتابة السياسية هو التحقيق الشامل الذى يتحرى فيه الكاتب مظلمة ما من كل وجوها ليصر الناس بمذاها ، وقواها ، ومغزاها ، وخلفياتها ، وما يترتب عليها ، وما ينبغى عمله بشأنها . وهذا الضرب من الكتابة السياسية هو غير « تقرير لجنة التحقيق » الذى يصدر عن لجنة مكونة من قبل الحكومة . ولدينا عينة ناضجة من الضرب الأخير فى التقرير المحكم الذى تحرى أحداث عام ١٩٥٥ فى الجنوب .

ونقول عرضاً هنا إنه لمن المخجل أن يسقط فى الجمعية التأسيسية (١٩٨٦ - ١٩٨٩) الاقتراح الداعى لتكوين لجنة للتحقيق فى أحداث الضعفن ، موضوع كتاب السيدين بللو وعشارى . إن حاجتنا إلى التحرى المستقل فى مثل ما قام به السيدان بللو وعشارى حاجة

ماسة . فلا مستقبل للنظام الديمقراطي عندنا ، إذا انفردت الحكومة أو الجهة المتضررة ، سواء من الحكومة أو غيرها بإذاعة وجهة نظرها في الأحداث المعينة ، بوصفه الحقيقة التي لا معقب عليه . وسيحتاج كل مواطن لا يعتز برأيه فحسب ، بل بالطريقة التي يكون بها ذلك الرأى ، إلى أن يستمع إلى حل إن لم يكن كل وجهات النظر المعنية . إن ذلك من حق عقلنا وفؤادنا علينا كما هو أصل في المواطنة المدعوة إلى الانشغال الحق بأمر الوطن ، لا إلى مجرد التصفيق أو اللعن . ولهذا نحمد لبلدو وعشارى خروجهما بهذا التحقيق مفتحين جنساً في الكتابة السياسية لا يقوم النظام الديمقراطي إلا به .

يعيب كتاب بلدو وعشارى مع ذلك ميله القوى إلى الفضح والتأجيج ، مما أبعدته إلى حد كبير عن جنس التحقيق السياسى وقربه كثيراً إلى عرض حال المظلوم . وقد يعزى ضيق من ذكرنا من الكتاب إلى سيادة هذا الميل الفضحى . وربما زكى هذا الميل الكتاب لدوائر مختلفة رأت فيه أن شهد شاهد من أهله (أى أنه صارت تصدر عن بعض أهل الشمال مثل بلدو وعشارى اتهامات لأهلهم الشماليين بشأن سوء معاملة أهل الجنوب) . وقد انتهى هذا الميل للكاتبين إلى هدم عناصر التماسك ، واستقلال الاستقصاء في تحريرهما هدماً كبيراً .

فما يعيب كتاب خرج مؤلفاه للتحقيق في أحداث الضعين ، متطوعين مستقلين ، أن يمتنعا في الوقت ذاته عن التماس رأى الرزيقات المعتدين ، أو ممثلى الحكومة في الضعين وهم الممثلون الذين شهروا المؤلفان بدور الفراجعة الذى اتخذوه حيال توالى الأحداث للجدل الذى نشره قائمة بأسمائهم على صفحتى ٤٤ و ٤٥ . ولم يتصل المؤلفان بأى من جماعة الرزيقات على معرفتهما بالحركيين والمنفذين منهم للمذبحة في الضعين وعمليات الاسترقاق . فقد اتصل المؤلفان فقط بتلميذ عمره ١٢ عاماً تصادف أن تطابقت روايته مع الرواية العامة للشهود من الدينيكا الذين اعتنى المؤلفان بإفاداتهم . ولا أدرى وهذه خطة في التحقيق مخلة ، ولا أدرى كيف ساغت للكاتبين أصلاً وهما على ما نعرفه من تمام التأهيل الأكاديمى .

ولعل أبلغ دلائل هدم المؤلفين لمنهج التحقيق هو تأخيرهما تحليل جذور المذبحة ليأتى ، كالفصل الرابع من الكتاب ، بعد أن انشغلا في الفصول الثلاث السابقة بملاحقة بوليسية دارجة للمقتلة من الرزيقات ، بوصفهم قتلة عابدين لا طاقم ممثلين في دراما سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية . وهى الدراما التى فصل الكاتبان عناصرها الطبقيّة الاجتماعية بسداد كبير في فصلهما الرابع . ومن أسخف أدوار هذه الملاحقة الكيدية إشارتهما المتكررة لرجل من الرزيقات متهم عندهما بالهمة في تعقب وقتل الدينيكا .

أشار الكاتبان له مرة بـ «أحدهم معروف اسمه ص ٢٣» ومرة أخرى كـ «أحد عرب الرززيقات معروف باسمه ووظيفته ص ٢٨» ، ومرة ثالثة بـ «الشخص المعروف باسمه ص ٢٨» . ولم يزح الكاتبان الستار عن هذا الشخص إلا على صفحة ٤٣ لنعرف أن أول حروف اسمه هما (أ ، ن) وأنه رزقي وكموسنجي بسوق مدينة الضمين ، وقد امتلك عربة منذ وقت غير بعيد . فلماذا هذا الطريق الطويل إلى الآن ؟ ولماذا هذه المرمطة لإنسان من حقه أيضاً أن تعرض بيانات اتهامه بشكل موجز ودقيق ؟ وهذا التطويل مما يذكر بمكايدات الأطفال وغير الأطفال مما لا يصح في مجال الاتهام بالذبح .

لقد أدى تأخير الفصل الرابع المتعلق بجذور المذبحة في بنية المجتمع الرزقي المتغير من جراء السياسات القومية والجنوبية إلى نتيجة أخرى مؤسفة . فقد جاءت صور التضامن الرزقي والحكومي مع الدينكا إبان المحنة (انظر صفحات ٣٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٧٥) ، من مثل تبليغهم بقرب وقوع المذبحة ومساعدتهم على الهرب وإيواء الناجين منهم ، بلا إطار مرصود في صلب التحقيق . فقد وردت هذه الرموز الحية من التضامن كوقائع متناثرة عشوائية في سياق المذبحة . وكان خليقاً بالكاتبتين ، اللذين قصدا بكتابهما حماية الكيان السوداني على مبادئ حقوق الإنسان ، أن يحتفلا بهذه الرموز احتفالاً كبيراً ، ويشددا عليه منهجياً . فهذه الرموز ، مهما يكن من أمر ، أبقى من الضحايا والقتلة والثرات . فقد حفظت مثل هذه الرموز السودان دائماً واحداً بعد كل كارثة أو مذبحة . ولا ينبغي لكاتب يؤرقه مستقبل السودان الواحد أن يخطئ التقاط هذه الرموز وإبرازها في صميم منهجه . فالبكاء وأمر البكاء ما كان في آخر الأمر على الحى ، لا على الميت ، هو البكاء الذى يضمّد الجراح حقاً حين يستأنف الوطن مسيرته الجريئة الطويلة . فمما يشفى القارئ ، وهو يتابع مسلسل الأحداث الحزين ، أن يقف على شهامة عمدة منطقة « أبى مطارق » الرزقي الذي جاء إلى نجدة نسابته من الدينكا ، وحملهم على اللواري إلى بر الأمان . إن إيراد الكاتبتين لهذا الموقف ، كواقعة عادية ، يخفى النسيج الأقاربى المعقد الذى جرت فيه أحداث الضمين ، وهو النسيج الذى أملى على الدكتور فرانسيس دينق بعض كتبه عن حزام العلاقات العربية والأفريقية في مناطق تداخل البقارة والدينكا .

يقصد احتفال الكاتبتين بملاحقة الرززيقات قتل عادين حتى عن وجهات نظر بعض شهودهم من الدينكا . فقد أظهر بعض هؤلاء الشهود سعة في النظر السياسى لم تقع حتى للكاتبتين نفسيهما . فقد قال إيريك بيول ، من الدينكا ، على صفحة ٥٥ من الكتاب :

إن « الكتلون» إلا هم المسئولين ... كتلتنا حكومة ... ما كتلتنا مواطنين .. (لم يقتلنا أحد سوى المسئولين ، قتلتنا الحكومة ، لم يقتلنا المواطنون) . وهذه النظرية عينة ممتازة فيما نسميه (فى التحليل الأخير) . وهو عندى أصوب من نظرة الكاتبين اللذين انشغلا عن هذا التحليل الدماغ الحظر بغمز ولز الرزيقات كقتلة عاديين . ومن نماذج هذا التقدير السليم لبعض شهود الدينكا ما جاء على صفحة ٤٧ من الكتاب على لسان أحدهم يرد تقاعس ضابط بوليس الضعين إلى غريزة الخوف البشرى . قال الشاهد :

- هو (ضابط البوليس) ذاتو انخلع ، ذاتو خاف عديل كدى . قاعد يخاف عديل . جسمو ذاتو انقلب ، انقلب عديل . راسو اتقطع ، تعليمات يقولو ذاتو (لم يعرفها) . لانو بقى خايف . خاف عديل . أى قعد مرة واحدة وخلقى العساكر .

وبالمقارنة مع هذه الشهادة ليس فى تحليل الكاتبين مجالاً لخائف خانة فواده أو خذلكه ركبته . فالتقاعس عندهما مردود إلى جذر بسيط هو التأمر . وفى الحالين ، حال نظرة أرياك بول وحال تفسير تقاعس ضابط بوليس الضعين ، يود القارئ لو اعتبر الكاتبان حكمة شهودهما فى بعض وجهات تحريرهما . وعندى أن مصدر حكمة الشهود قائم فى اعتبار المذبحة استثناءً قبيحاً فى علائق العيش القديم بينهما والرزيقات ، وهى العلائق التى لا فكاك لهم أو للرزيقات منها ، فى حين يعد الكاتبان المذبحة خاتمة المطاف وسبباً لشق الجيوب .

وعيب الكتاب أيضاً أنه مكتوب بعجل . ومنضرب صفحاً عن إيراد الكاتبين لخاتمة الكتاب التى تحدد اتجاهات العمل حيال المذبحة ونواتجها (صفحة ٦٩) قبل الفصل السادس الذى تناول عودة الرق إلى السودان . والرق ناتج من نواتج المذبحة فيما ذهب إليه الكاتبان . وهذا تهويش لا أحب أن يقبله الدكتوران من طالب مبتدئ حيث يدرسان بالجامعة . وقد تركت هذه العجلة بعض الخيوط معلقة ؛ من ذلك عدد وموقف بعض جنود القوات المسلحة الذين تصادف وجودهم أثناء تعاقب أحداث الضعين . فقد جاء أنهم ثلاثة (صفحة ٢٤ و ٢٥) بينما هم أربعة (صفحة ٣٤ و صفحة ٥٣) . وجاء على لسان الشهود أن هؤلاء الجنود دافعوا باستقامة عن الدينكا الذين ركبوا الفطار ليسوقهم إلى مدينة نيالا ، بعيداً عن المذبحة (صفحات ٢٤ و ٢٥) ، غير أن الكاتبين عادا ليقررا أن أقوال الشهود تضاربت حول دور أولئك الجنود أثناء المذبحة (صفحة ٥٣) . وهذا مما يفاجئ القارئ الذى لم ير ، لا الكاتبين ولا الشهود ، يطعنان فى مسلك هؤلاء الجنود .

إننى أقدر وأتعاطف مع الروح الليبرالية (أو الثورية إن شئت) التى أملت على الكاتبين كتابهما . ولا يخفى أنهما تخليا موانع إثنية صعبة ليقدما هذه الشهادة لصالح الدينكا . وهى شهادة ربما دسها الكثيرون ، أو غملاصوا منها بتبرير أو آخر . لقد لقي هذا الموقف تقرير السيد بونا ملوال فى « سودان تايمز » (٣١/٨/١٩٨٧) من قبلى . ولكنى أختلف معهما فيما قد يترتب على هذه الروح الليبرالية ، إن لم تحصن نفسها بموقف دقيق بإزاء النقطة المركزية فى السياسة السودانية ، ألا وهى الحفاظ على الديمقراطية والسهر على غرسها عميقاً فى الوطن لأنها خيار الشعب فى ثورتين ، وحيال مسألة الجنوب بشكل خاص . قد يكون للجماعات الجنوبية أسبابها الوجيهة أو غير الوجيهة للابتعاد عن العملية الديمقراطية التى جرت فى بلادنا منذ انتفاضة أبريل ١٩٨٥ ، ضد حكم النميرى (٦٩ - ١٩٨٥) . لربما صلدتهم مخاوفهم التاريخية أو الحاضرة عن المؤسسة البرلمانية الديمقراطية أو ربما أغرتهم قوتهم - كجيش شعبى للتحرير - بها . وهذا كله مفهوم . وسيرتكب مع ذلك الليبراليون أو الثوريون فى شمال السودان خطأ فادحاً غير مغتفر ، إن لجوا عن مركزية الخيار الديمقراطى ليعقدا صفقات تفهم أو تفاهم مع الجماعات الجنوبية بمعزل عن ذلك الخيار وتبعاته . أخاف أن يتحول الليبرالى الشمالى إلى « ديمقراطى » بلا مؤسسة ديمقراطية ، وأن يتحول « الثورى » إلى فوضوى قلبه على كل الحرائق الكبرى . ومخاوفى نابعة من قبول بلندو وعشارى للمنطق الذى يحيط بجيش (شعبى / إثنى - هو الجيش الشعبى لتحرير السودان) مهمة نشر الأمان لطائفة خاصة من السودانيين دون غيرها . ويقول الكاتبان فى معرض قبولهما لهذا المنطق ما يلى :

« وقد تكررت هذه الهجمات الكثيرة (من جانب الرزيقات) بحددة فى فبراير من ذات العام ، واستمرت إلى أن كشف جيش التحرير وجوده فى المنطقة فى مايو - يونيو ١٩٨٦ ، وتمكن المواطنون الدينكا من الزراعة تحت حمايته . ص ٦٠ .

ويسود هذا المنطق أيضاً فى عبارة الكاتبين التالية :

« فكانت الأبقار المنهوبة أيضاً السبب الرئيسى لهجوم قوات الجيش الشعبى على منطقة سفاة » .

إننا لا نستبعد إخفاق الجيش القومي السوداني أو حتى تخاذله الميَّت عن حماية جماعة أو رقعة ما . وليس هذا ببدعة في إدارة الدولة وسياساتها . وإذا وقع مثل هذا الإخفاق أو التخاذل وجب شجبه وكسب الجيش والشعب معاً لياتم الجيش بدوره الدستوري . أما أن يذيع كاتب - ومن مواقع الليبرالية ومنابرها - كفاءة جيش منشق أو خارج أو حتى ثوري في الدفاع عن جماعة معينة ، فهذه دعوة سافرة للفوضى . إن ذلك من باب صب الحرائق على الجراح ، وهذا مما لن يذر قوَّاماً أو مقاماً للوطن ذاته .

قدّم بلدو وعشاري بصدد كشف أحداث الضعين عرضحلاً ، لا تحقيقاً ، كما زعما . وهو عرضحال يتطلب منا جميعاً مواجهة وقائعه الصعبة ، و نتائج المترتبة وخيط دمائه الذي لم يجف ، بأرق شديد ، وحزن كثير ، ودبارة حازمة . وابتداء ذلك أن تراجع الجمعية التأسيسية نفسها ، وتعيّز بنقد ذاتي معلن الاقتراح الذي أسقطته ، والرامي إلى تكوين لجنة تحقيق في أحداث الضعين وذيلها . لتخاف الجمعية الله في هذا الشعب والوطن ، وإلا فكيف تسقط اقتراحاً يدعو إلى التحقيق والتحري .

وترافق مع تحول كتاب بلدو وعشاري إلى عرضحال هدم متصل لاعتبارات مرعية في كتابه التحقيق السياسي . وأهم هذه الاعتبارات أن يفتح المحقق على كل وجهات النظر ، وأن يتمتع بحساسية عالية للتضاريس السياسية المحلية والعالمية مما ينأى به عن الكيد . وأن يحتضن في عرضه عناصر المستقبل والخير في العلاقات التي يتحراها حتى يقدم صورة للمستقبل الرازح في عنت الماضي والحاضر . وهذه الخصال في الحقيقة خليقة أن تجعل كتابه مقروءاً للجمهور الأوسع . لقد انتهى الكاتبان إلى عرضحال قوى مؤثر عن شقاء الدينكا ، واكتفيا من الجمهور الأوسع لكتاب في باب بالجمهور الضيق . وقد يفسر هذا الإقبال أحادي الجانب الذي يلقاه الكتاب حالياً .

(٢)

تاجيل الوعي : فقد الأسر والرق

جاء كتاب (مذبح الضعين والرق فى السودان ، الخرطوم ١٩٨٧) لسليمان بلدو وعشارى أحمد محمود بمفهوم طارئ للرق فى اتصاله بمسألة جنوب السودان . كان أمر الرق يرد فى السابق ، كذكرى تاريخية من القرن التاسع عشر ، يقدر أنها تشكل حاجزاً ثقافياً نفسياً بين تأخى الجماعة العربية والأفريقية فى السودان . وجاء كتاب بلدو وعشارى ليقول إن ممارسة الرق قد تمهدت بين عرب السودان وزنجه فى ذبول صدام حكومة السودان والقوميين الجنوبيين فى الجيش الشعبى لتحرير السودان منذ ١٩٨٥ عند بحر العرب - كبير الذى يتداخل عنده عرب البقارة ودينكا الجنوب . قد ساغ للكاتبين وصف تجدد هذه الممارسة بـ (عودة الرق) ، كمؤسسة اجتماعية بين عرب البقارة وضحاياهم بين الدينكا^(١) .

يرد بلدو وعشارى ظاهرة الرق هذه إلى سياسة حكومة الصادق المهدي (١٩٨٦ - ١٩٨٩) فى إدخال مليشيات عرب الرزيقات فى دورة لحرب^(٢) ضد الجيش الشعبى لتحرير السودان . وقد ترتب على إدخال الرزيقات هذا تشويهات اجتماعية وسياسية مثل بروز النهب المسلح لماشية الدينكا ، كوسيلة للإثراء الطفيلى وتدبير الغزوات لاسترقاق الدينكا^(٣) .

ونورد أدناه قسّمات ظاهرة الرق التى وردت عند بلدو وعشارى فى التقارير التى أوردتها جريدة (سودان تايمز) عن هارين أو أبقين من ذل الرق :

١ - تقوم بالاسترقاق غزوات رزيفية مدججة بسلاح أوتوماتيكى^(٤) زودت به الحكومة مليشيا الرزيقات . ونتج هذه الغزوات بعد نهب البقر وحرق البيوت وقتل الرجال إلى استرقاق النساء والأطفال والفتيات بشكل رئيسى^(٥) .

٢ - يتعرض المسترقون إلى أنواع من العنت حتى بلوغهم ديار أسيادهم . فهم مضطرون إلى السير على الأرجل . وإذا أبدى نفر منهم ميلاً إلى الهرب جرى ربط رقابهم إلى حبل معقود إلى طرف حصان بينما ارتدف الخاطفون الأطفال^(٦) ، وقالت هاربة إنها

وصاحباتها قد تعرضن للاغتصاب البشع أدى إلى وفاة بعضهن^(٧) ، بينما نفت أخرى تعرضها للاغتصاب^(٨) .

٣ - والغالب أن الخاطفين يتوزعون الأرقاء فيما بينهم على آخرين^(٩) ، ولا تخلو التقارير من إشارات إلى بيع المخطوفين بواسطة خاطفيهم^(١٠) .

٤ - وفي باب المعاملة بعد بلوغ الدار جاء أن إحدى العائلات قد ذبحت خروفاً إكراماً للأرقاء^(١١) ، إلا أن الشكوى من سوء الأكل مقارنة بأكل أسيادهم طاغية^(١٢) . وتسرى السادة النساء من رقيقهم اللاتي يدفع بهن للعمل في استخراج حب البطيخ أو دق وطحن عيش الدخن - والويكة والسمسم وتعبئة هذه المستخلصات في جوانات^(١٣) . وتعمل النساء كذلك في غسل الصحون وحلب اللبن وغيرها من أشغال البيت لتستريح سيدات النساء^(١٤) واشتكى صبيان مسترقون من الدينكا أنهم كانوا يعزقون الأرض وأرجلهم مقيدة خوف الهرب^(١٥) وأنهم ما نالوا أجراً لقاء عملهم وقد عاشوا على الذرة المسلوقة^(١٦) . وقالت هاربة إنها كانت تُضرب بالعصى على بطنها إذا ما اشتكت سيدة الدار من بطنها^(١٧) .

٥ - ويتخلص المسترقون من ربة الرق إما بالهرب أو بدفع فدية أو بوساطة مساعي الخيرين من الدينكا والرزيقات . فقد هرب صبي من الرق بركوب جمل حتى أسلم نفسه إلى بوليس الفاشر الذي أودعه أهل الدينكا في القوات المسلحة^(١٨) ، كما مكنت زوجة رزقية غيرة (وصفتها خادمتها بطيبة القلب) خادمتها من الهرب ليخلى لها زوجها^(١٩) . ومن الجانب الآخر دفع عم أحد البنات المسترقات مبلغ ٦ آلاف جنيه لتحريرها هي ورفاقها الاثنى عشر من الجنسين . فالخاطفون من المسيرية على حد قولهم يمولون مليشياتهم بما يقع في أيديهم من البشر والماشية . وقد تضامن (نفر من الرزيقات بما فيهم عمدة رزقي) مع مانجوك جيئتي مانجوك الوسيط لتحرير أهله من الدينكا ، وبعض هؤلاء الرزيقات كانوا ضمن أولئك الذين عقد معهم مانجوك عهداً على الأخوة يوم استضافهم في قريته عام ١٩٨٥^(٢٠) . ويسود جهة التحرير شك كبير في جدوى البوليس ، إما لأنه غالباً ما كان من عرب البقارة^(٢١) ، أو لاعتقاد البوليس بغياب الحكومة ذاتها مما يحبط عمله^(٢٢) .

وفق بلدو وعشارى إلى تسمية الظاهرة الموصوفة أعلاه رقاً ، لأنها بالفعل كذلك فيما نخوض فيه فيما بعد . غير أن ما يعيب مؤلفهما أنهما قد عالجا هذا المفهوم بغير تحوط كثير مطلوب في استخدام هذا المفهوم المستهجن . وقد وصف عشارى نفسه هذا المفهوم بأنه هو

أقصى انتهاكات حقوق الإنسان وأشدّها فظاع^(٢٥) ؛ ولذا أبدى عشاري في البداية ضيقاً ملحوظاً بمن لم يروا صواب اصطلاحه « الرق » لوصف الظاهرة موضوع نظرنا . قال عشاري :

« إن الرق حقيقة واقعة في السودان . . وفي هذا السياق لا نجدى السفسطة الأكاديمية البائرة حول (نمط الإنتاج) و (الإطار القانوني) للرق والظروف التاريخية . . إلخ ، من حذقات وبهلوانيات لغوية مما يردده بعض المثقفين . فكل الخصائص الجوهرية لهذه الظاهرة موجودة في مؤسسة الرق الراهنة : الغزوة ، الهجوم الخاطف ، القتل والخطف ، الرحلة على الأرجل ، الحبال الملتفة حول الأعناق ، استباحة الشرف ، الاستغلال الاقتصادي والتداول السلعي ، وإن لم يكن له غطاء قانوني قومي فإن الإيديولوجية السائدة في الإقليم توفر له الشرعية اللازمة . لن يجدى الزوغان من هذه الحقائق^(٢٦) .

إن ضيق عشاري بضبط مصطلحه مؤسف جداً . فضمن أكثر مسائل الرق في أفريقيا ، استشارة سياسياً وأكاديمياً هي مسألة تعريف هذه الممارسة في ملابساتها الأفريقية الخاصة . وأهمية مثل هذا التعريف المخصص مما سنعرض له ، حين نعالج كتاب بلدو وعشاري كخطاب قصد به بشكل رئيسي أيضاً ، تأليب الرأي العام ضد ممارسة الرق في السودان كوجه من وجوه انتهاكات حقوق الإنسان .

وضيق عشاري كأكاديمي (وقد جرى ترويج كتابه وزميله بلدو دائماً ككتاب صادر عن أستاذين بجامعة الخرطوم) بما أسماه (السفسطة الأكاديمية) بصدد تعريف مفهومه للرق ، مما سوف يؤسف له كثيراً أيضاً . وقد أدار عشاري ظهره لهذه السفسطة حين سمى كتابه (عمل سياسي قاصد للتدخل في المعركة المحتمدة حول انتهاكات حقوق الإنسان) وليس بحثاً أكاديمياً جامداً^(٢٧) . وهو يوحي هنا بأن السياسة مما يصلح بغير تقيد بالتعريفات وأن الأكاديمية (التي لا أدري كيف ساغ لعشاري وصفها بالجمود بإطلاق) خبيرة لا تتفع السياسة بها .

وقد رأيت أكثر من ظاهروا عشاري قد قبلوا هذا التبخيس لخبرته الوحيدة المؤكدة ، وهي الخبرة الأكاديمية ، وسوغوا له التحلل منها بفقّه مختلف فيه عن الموضوعية والحياد

الطبقى والاجتماعى^(٢٨) . لقد شدد عشارى على ضرورة أن يتصدى المثقفون لانتهاكات على حقوق الإنسان (كنشاط فكرى وكعمل سياسى واجتماعى)^(٢٩) . وفى إناطة المثقفين بهذه المهمة وتقديم مكوونها الفكرى على غيره من المكونات ، لا يملك المرء إلا أن يعجب لاستهانة عشارى بالخبرة الأكاديمية .

أهم من ذلك كله أن النقاش الجيد الذى جرى لفهوم الرق عند بلدو وعشارى مما يقوى اليقين بحاجة الكاتبين الابتدائية إلى العناية الأكاديمية بمفهومهما ، قبل إذاعته على نطاق واسع . فقد ساهم هذا النقاش فى تعريفنا بممارسات وأشكال للتنظيم الاجتماعى فى القطاع الذى عرف بالقطاع التقليدى لم يكن المركز السياسى يوليها كبير اعتبار ، من حيث الدرس والتحرى والإدغام فى الصورة السياسية العامة للوطن . وهذا الإهمال هو وجه من وجوه غربة السياسة المركزية عن الأهالى من سواد الناس الذين تنظمهم مؤسسات اجتماعية وأعراف استغلق فهمها على الساسة المركزيين . وقد استخدمها أولئك الساسة ، كأجهزة للتعبة والتصويت ، حين لم يقع لهم فهم ديناميكيتهابواعتها فى الوقائع القرابية والبن جماعية . وأدى هذا إلى تخفيض السياسة عندنا إلى مجرد إدارة لم ترث الصفوة فيها غربة الاستعمار الأجنبى ووحشته فحسب ، بل مازالت تلك الصفوة تتباكى فى أثره لكفاءته فى إدارة « الأهالى » .

دار الحوار حول الظاهرة موضوع النظرين من يسميها رقاً من جانب ، ومن يسميها أسراً من الجانب الآخر . فقد تمسك عشارى فى نقاشه بما جاء فى كتابه مع زميله بلدو من أن الظاهرة التى نحن بصدد هارق ما فى ذلك شك ، وأن أصل المسألة فى (وجود أطفال وفتيات ونساء من قبيلة الدينكا محتجزين قسراً لدى بعض أسر قبيلة الرزيقات فى جنوب دارفور ، وهؤلاء الأفراد يتم استغلالهم وانتهاك حقوقهم بطريقة غير مقبولة فى هذا الزمان)^(٣٠) .

وفى الجانب الآخر نجد معارضى بلدو وعشارى الذين يقولون بأن أولئك المحتجزين إنما هم أسرى الحروب والغارات التى تقع بين القبائل^(٣١) . فعند نشوب مثل هذه الحروب يقع بعض الأشخاص من طرف أسرى للطرف الآخر ، ويكون إفراجهم رهيناً باستتباب الصلح بين الطرفين وتحديد الدية^(٣٢) . وقد استنكر بعضهم أن تسمى هذه الظاهرة رقاً أو رهناً أو حتى أسراً فى استعمالاتها المعاصرة ، وعدوا ذلك ترغاً ذهنياً (يصلح أن يكون داخل

الصالونات وامتديات الأبراج العاجية) (٣٣) ، في إشارة غير خافية إلى الجامعة والأكاديمية . ونقول استطراداً : يلبؤس الأكاديمية التي لا وجيع لها من بين المتحاورين .

عرف معارضو عشاري الظاهرة أنها أسر في غير المعنى المستعمل في الحروب الحديثة ، حيث يبقى الأسير في كنف أسرهِ ، متمتعاً بحمايته ، منخرطاً في ممارسة عمل يعيش منه (كسائر أفراد الأسرة الأسيرة التي ليس من بينها عاطل عن العمل) (٣٤) . ويبقى الأسرى على الحال الموصوف حتى انعقاد مؤتمر الصلح القبلى ؛ حيث يفرج عنهم في إطار تسوية سلمية شاملة . وقد عد محرر جريدة الأيام محجوب محمد صالح إطلاق كلمة (رق) على الظاهرة ظلماً لأن الكلمة مشحونة بمعان عاطفية وتاريخية حادة (٣٥) وعدّ البعض إطلاق (رق) على الظاهرة من نوع الافتئات الذي جاء به الحركة الشعبية لتحرير السودان إلى الساحة السياسية لتستلزم المال والعطف من القوى الأجنبية (٣٦) .

لا نعدو الحق إن قلنا إن إطلاق مصطلح (الأسر) على الظاهرة التي نحن بصددّها لا يضعها في كلياتها وضماً دقيقاً . فالقول بأنها أسر إذاً هو نوع من تهيب نقل الأنباء غير السارة . فمن الناحية النظرية ، فالظاهرة موضوع الدراسة هي حالة رق نموذجية ، إذا قارناها بمثيلاتها في الرق الأفريقي . فالخطف والأسر والرهن كلها تقع ضمن مصادر الرق الذي يقع بالقهر . فضحايا الخطف العشوائى أو المنظم (وغالباً ما كانوا من النساء والأطفال كالحالة التي نتحرّاهنا) مصدر معروف من مصادر الرق . ويدخل في عداد مصادر رق القهر هذا الرهائن الذين لم تقتدهم قبائلهم ، أو الأفراد الذين دفعوا إلى آخرين بمثابة دية ، أو أولئك الذين جرى خداعهم ليتبوهوا رقيقاً (٣٨) .

وهناك مصادر أخرى للرق في أفريقيا توصف بأنها حبية . من ذلك مبادلة الأطفال والكبار بالذرة في أيام المجاعات حتى ينجوا أهلهم من الهلاك (٣٩) . وقريب من هذه الحالة الأخيرة ما ورد في الأنباء - وفي ملابسات نزوج الدينكا إلى دارفور - عن اضطراب الدينكا إلى بيع أطفالهم لقاء مال يشترون به ما يسدون رمقهم (٤٠) . فالظاهرة التي نحن بصدد تحريها إذاً « رق » . وتسميتها بذلك نوع من الواقعية (٤١) ، وامتنال للخبرة المقارنة والنظرية في مسألة الرق في أفريقيا .

ولعل أميز حجج الفريق الذي يصف الظاهرة بأنها أسر هو قوله إنها أسر متبادل يحتجز بمقتضاه عرب البقارة نفرّاً من الدينكا والعكس صحيح . وقيمة هذه الحجة أنها جردت

الأطروحة التي بويت استرقاق عرب البقارة للدينكا فى سياق اضطهاد عرقى طويل الأمد . فهذا الاسترقاق عند أهل هذه الأطروحة جزء من منظومة من إجراءات للتفرقة العنصرية يقوم بها العرب المسلمون المتسلطون على الجماعات الأفريقية المتزوجة من السلطة^(٤٢) . فوائت مثل الكشة (وهى تفريغ مدن كالعاصمة من غير المرغوب فيهم اجتماعياً أو عنصرياً بتهمة التبطل) والمذابح مثل مذبحه الضعين^(٤٣) ، والتعين المحدود للمتقدمين من الأقليات للتعين كدبلوماسيين^(٤٤) ، كلها من نسيج العلاقات غير المتكافئة بين الجماعات العربية والأفريقية فى السودان . فإذا صح أن الأسر والرق متبادل بين الدينكا والرزيقات سقطت أطروحة العنصرية ، وأصبحتنا بإزاء مسألة أكثر تعقيداً .

الإشارات إلى ممارسة هذا الأسر أو الرق من جانب الدينكا أو غيرها من الجماعات الجنوبية قديمة ، وقد أخذت توالى مؤخراً ، ولم يسلم حتى الجيش الشعبى لتحرير السودان مؤخراً من اتهامات بممارسة مثل هذا الأسر أو الرق . فقد جاء أن الدينكا أسرت (تقرأ استرقت) نفرًا من الرزيقات عام ١٩١٠ وخلصوا أسنانهم السفلى ورسوموا على رؤوسهم علامة قبيلة الدينكا المميزة . ولم يسترد الرزيقات هؤلاء الرقيق إلا بعد سنين طويلة^(٤٥) . كما ورد أن الدينكا أسرت أو استرقت نساء من الرزيقات فى ١٩١٤ ، واستردهن الرزيقات بعد شن غارة على الدينكا^(٤٦) ، كما أسرت عصابة من الدينكا تفوكك التابعين لحركة الأنانيا جملة من نساء عرب المسيرية عام ١٩٦٤^(٤٧) . كما يقول الرزيقات إن الدينكا مازال تحتفظ برقيق منهم منذ عام ١٩٨٤^(٤٨) .

وجاء أيضاً أن بوليس بانتيسو ، وهم من النوير الجنوبيين احتجزوا ثلاثة أفراد من المسيرية عام ١٩٧٧ ؛ ولذا أدرج المسيرية البرليس فى عداد العاديين من النوير^(٤٩) . وهذه عينة مبكرة من انفرط عقد الدولة وعودة طاقمها من البوليس وغيره إلى ولائه القبلى الأدنى . وهذا ما اشتكى منه ضحايا مذبحه الضعين ، ومن استرقوا فى ملابسها الذين اتهموا أفراد الشرطة من البقارة ، وغيرهم فى بقية أجهزة الدولة بالتحلل من ولائهم للدولة لصالح ولائ قبلى ضيق^(٥٠) .

إن بعض ممارسات الجيش الشعبى لتحرير السودان مما يصح اعتبارها داخلية فى ظاهرة الرق التى أجملنا عنصرها من كتاب بلد ووعشارى ، ومن رأوا رأيهم . فقد توالى اتهام

ذلك الجيش باختطاف المواطنين في مناطق قيسسان وجنوب النيل الأزرق^(٥٢) وبقارة الرزيقات^(٥٣). ووصف أحدهم هذا الخطف بأنه ممارسة للرق؛ لأن جيش التحرير يسخر المخطوفين في نقل المؤن من مكان لآخر^(٥٤). بل إن هارياً من الحركة الشعبية لتحرير السودان قال: إنه قد أسره جيش التحرير، وجنده فيه مع عدد من شبان القرية بعد هجوم شنه جيش التحرير على قريته. ووصف الهارب رحلتهم إلى معسكرات تدريب جيش التحرير في أثيوبيا في عبارات قريبة مما أوردناه عن ظاهرة الرق موضوع حديثنا هذا^(٥٥).

وروت فتاة جنوبية للصحف قصة اختطافها بواسطة جماعة من جيش التحرير هاجمت مدينة راجا في ٢٧/٧/١٩٨٧. وسنورد مقطعاً كبيراً من تلك القصة لمقارنتها بقصص الدينكاوايات المخطوفات من قبل عرب البقارة التي أوجزنا منها صورة الرق التي نعالجها في هذه الكلمة.

قالت الفتاة: (وكنت أنا أنام في منزلنا فحضر إلينا أربعة أفراد مسلحين وضع أحدهم الكلاشنكوف على رقبتى، وقال لى أخرجى جميع ملابسك، وما لديك من مال وقاموا بخلع سنى بالسكين وأخذونى معهم ضمن مجموعة من الأسرى (فيهم ٢٤ بتاً) إلى مدينة (أريات) وكنا نسير لمدة ٢٤ يوماً من ديم زير إلى أن وصلنا إلى تلك المنطقة، وكنا نحمل لهم أمتعتهم وعند مدينة (خيولى) قسموا الأسرى إلى مجموعتين كبار السن من الرجال، والنساء قاموا بقتلهم، وأخذوا معهم الشباب والشابات، وكانوا يقومون باغتصابهم ومنهم صغار السن أى الذين تتراوح أعمارهم بين ٨ - ٩ سنوات كانوا يموتون من تلك الممارسات والجوع والضراب، ويأمروننا بأن نضع عليهم حزاماً من القش وتتركهم. وصلنا إلى معسكرات الخوارج (جيش التحرير) بأريات ووجدنا أسرهم وأخذ كل واحد منهم بتاً لتخدم أسرته فى البيت تحضر الماء وتطحن الذرة وتحضر الحطب من الغابة، كل هذا وكانوا يحرمونا الأكل معهم، وكانوا يرمونا بفضلات الأكل فكنا نضطر إلى أكل النبق وبعض الثمار.

مكثت على هذه الحال فترة ثلاثة أشهر فكرت فى الهرب، فقممت وزميلة أخرى بالفرار إلى مدينة راجا، وقد استطعن أن تقطع المسافة فى ستة أيام^(٥٦).

وقد كانت بعض ممارسات جيش التحرير، ومن بينها اغتصاب النساء، موضوع رسالة غاضبة كتبها قارئ من الجنوب إلى جريدة (السودان تايمز)^(٥٧).

من أقتل آفات البحث العلمى تفادى تسمية الظواهر بمسمياتها . فهذا التفادى مما يغيبش
الوعى بالظاهرة أو يؤجله . ويوفر التغبيش والتأجيل فرصة للخصم الفكرى أن يتسلل عبر
تسيب المصطلح إلى غايته يسسر . وهذا بعض ما أصاب الفئة التى تمسكت بوصف الظاهرة
موضوع بحثنا بأنها أسر لرق .

فالتفرقة بين الأسر والرق فى نطاق المجتمعات التى نتحدث عنها مستحيل ؛ لأن الأسر
فيه مصدر معتمد من مصادر الرق كما أسلفنا القول . فقد قال السيد أحمد المغربى : إن
الأسر مما يقع فى الحروب ، ولكن توزيع الأسرى من أجل استرقاقهم بواسطة أسر من
خطفهم مما يشكل مخالفة لكرم الأرومة والمبادئ الإنسانية^(٥٨) . وغاب عن المغربى أننا
لا نتحدث هنا عن الحروب بشكل عام ولكن عن حروب تمجرى فى بيئة اجتماعية مخصصة
يتحول أسرى حروبها ضرب لازب إلى رقيق .

ومن باب تغبيش الوعى ، أو تأجيله أيضاً ، كلمة الدكتور حسن الترابى إلى
جريدة (الكريستيان سينس منيتور) والتى قال فيها : إن ما جرى بين الرزيقات والدينكا ليس
هو الرق المعلوم ولكنه أسر ناجم عن غزوات يعامل الأسرى فيها معاملة الرقيق ،
ويحجزون فى حالة هى إلى الرق أقرب ، وهى حالة يجرى فيها توزيع النساء والفتيات بين
طاقم من قاموا بالأسر ويمسكون بالأطفال لـ (خدمتهم)^(٥٩) ، (والأهله فى
أصل الحديث) ، وما منع الترابى من القول بأن الظاهرة التى وصفها بأنها رق غير غلالة
رقيقة من الحياء أو اللجاج .

ومن باب تأجيل الوعى بالظاهرة أيضاً هو آلام التسنين الطويلة ، قبل ولادة المصطلح
الأدق لتلك الظاهرة . قد ذكر محبوب محمد صالح أن الأسرى ، الذين أطلق سراحهم
بعد الصلح بين المسيحية والدينكا المتعقد فى بابنوسة ١٩٧٧ ، كانوا من المسيحية . وعلى
ضوء هذه المعلومة تساءل محبوب إن كان هؤلاء المسيحية مما يمكننا عددهم (رقيقاً)
للدينكا . وأردف محبوب قائلاً : (ولو افترضنا ذلك فهو على أسوأ الفروض (رق
متبادل)^(٦٠) .

وهذا التسنين الصعب مما لاحظته عشارى على مواقف الصادق المهدي - رئيس الوزراء
- من الظاهرة . فقد بدأ الصادق بالقول إنها أسر قبل ثم انتهى إلى وصفها بأنها رق قبل
متبادل^(٦١) . وواضح أن تهيب تسمية الظواهر بأسمائها لا يصمد أمام عارضة الوقائع

القوية . فقد انتهى كل من محجوب والصادق إلى وصف الظاهرة بالرق ولكن بعد لأي وتطويل في آلام التسنين .

وتعرض الخشية من تسمية الظواهر بأسمائها ؛ أولئك المترددون إلى ضعف كبير بإزاء خصوصهم الفكريين ، فقد انتهز عشاري إصرار مناظره على ثنائية (الأسر) و (الرق) ليمرر إحدى أفكاره غير المثينة عن أن استرقاق بعض الدينكا ، بواسطة الرزيقات ، هو تشويه ترتب أساساً على إدخال حكومة الصادق المهدي عرب الرزيقات في دورة الحرب ضد جيش التحرير . وهي فكرة امتنع فيها عشاري كلية عن تحميل جيش التحرير أى وزر في حالة الدينكا ، في دورة حربه ضد الحكومة (مما سنوجزه في عرضنا الشفوي للمؤتمر) .

استفاد عشاري من تفريق خصومه بين (الأسر) الذي يترتب على النزاعات القبلية و (الرق) الذي هو معنى آخر^(٦٢) ؛ ليسأل (هل هناك حقاً حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات بعد عام ١٩٨٥ بحيث يكون هؤلاء الدينكا أسرى حرب ، أم أن الأمر ينطوي على غزوات مسلحة تقوم بها مليشيات لأهداف أحلها الاسترقاق) . فهذه الغزوات في قول عشاري لم تقع في سياق حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات ؛ لأن آخر حرب بينهما كانت في عام ١٩٧٤ وانتهت بصلح بابنوسة ١٩٧٦ ، وقدم تسليم الأسرى بعد ذلك الصلح^(٦٣) .

واضح أن عدوى (الأسر) قد أصابت عشاري من خصومه . فقد قبل عشاري أن يصف الجماعة التي تقع للمحاربين بـ (الأسرى) لكي يبرر قناعته بأن الذي جرى بعد ١٩٨٥ من احتجاز للدينكا بواسطة الرزيقات (ويفضل سياسة الحكومة) هو (رق) . وهكذا ابتعد عشاري عن مصطلح الرق ، الذي يشمل كل المحتجزين في حالات الصدام القبلي بين الدينكا والرزيقات ، ليفاصل مثل خصومه حول فقه الرق والأسر . فالذي حدث بعد ١٩٨٥ هو (الرق بعينه)^(٦٤) عند عشاري ؛ لأنه معنى بهذه الفترة وسياسة حكومة الصادق المهدي فيها ، أما قبل ذلك فقد تكون أوضاع المحتجزين أسوأ وربما حالات رق ، ولكنها فردية ومعزولة^(٦٥) .

خاتمة

وصف المقال ممارسة احتجاز بعض الدينكا بواسطة الرزيقات في أعقاب مذبحة الضعفين ، على ضوء التقارير المأخوذة من أولئك الذين قبض لهم الخروج من ذلك الاحتجاز . وأخذ المقال برأى من سمي تلك الممارسة (رقاً) وضعف رأى من سماها (أسراً) .

نظر المقال في مفهوم الرق ومصادره في المجتمعات الأفريقية التقليدية ، ووجد أن الذي وقع من احتجاز للدينكا بواسطة الرزيقات (والذي يقع من احتجاز للرزيقات بواسطة الدينكا) رق له قسما وديناميكية الرق في تلك المجتمعات الأفريقية . كما نفر المقال من الأخذ بمصطلح (الأسر) ؛ لأنه تأجيل للوعي بتلك الممارسة ولأن القائلين بأنه أسر لا يمانعون إذا ما انضغطوا من التصريح بأنه رق (قبل) أو متبادل .

ولأن استرقاق الرزيقات للدينكا (والعكس صحيح) رق إثنوغرافي لم يرَ المقال صواب أولئك الذين حملوا ممارسة الرزيقات له محامل الاضطهاد العنصري . فممارسته متاحة نظرياً وعملياً للدينكا على الرزيقات وللمورلي (وهي جماعة جنوبية أيضاً) على الدينكا والنوير .

بتوطين ممارسة الرزيقات استرقاق الدينكا ، (وهي التي انسكب حولها حبر كثير) في وقائعها الإثنوغرافية ، وفي إطار الدراسات النظرية لممارسة الرق في إفريقيا ، نيه المقال إلى ضرورة إيلاء عناية قصوى لدراسة البنيات الاجتماعية (التقليدية) لكي يتسنى للسياسة المركزية أن تنهض على استنارة ووجدان .



(٢)

جدل الدولة والقبيلة

لفت كتاب مذبحة الضعفين الانتباه ، بقوة ، إلى جدل الدولة والقبيلة في السودان على ضوء دراسة لصدام الرزاقات والدينكا . ولم يبلغ الكتاب ولا مناصروه في الصحف السيارة الغاية من ذلك الجدل . فقد انشغل بلدو وعشارى باستصدار إدانة سياسية للحكومة القائمة على أيام مذبحة الضعفين ، وجعلوا من الرزاقات ، إلى حد كبير ، جماعة مؤتمرة بأمر تلك الحكومة في إطار استراتيجيتها للقضاء على الجيش الشعبي لتحرير السودان . فقد جاء في الكتاب :

« فنتج عن هذا إخلال مريع بإيقاع روتين الحياة التقليدي وبدأت تتولد تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية في مجتمع الرزاقات . فأصبح النهب المسلح من الدينكا بواسطة مليشيات الرزاقات المدعومة من قبل الحكومة وسيلة فاعلة للإثراء الطفيلي . بل وجد شرعية كاملة في سياق السياسات الحكومية في المنطقة . وأصبح الرق مؤسسة رائجة في مجتمع الرزاقات ، وتتوافر إمكانية إعادة توليدها وتوظيفها في هذا المجتمع ، تحت سمع وبصر الحكومة . ومن جهة أخرى بدأت تبرز في مجتمع الرزاقات ، وفي مدينة الضعفين على وجه الخصوص ، شوفينية عرقية . وهذه تغذيها إسقاطات التحولات للمجتمعية المتصلة بالهجرات إلى المنطقة نتيجة لعوامل الجفاف شمالاً والحرب جنوباً ، وازدياد التنافس على الخدمات والموارد ، وإفقار التربة ، وتعقد البنية الاقتصادية ، وتصاعد الصراع بين جيل الشيوخ وجيل الشباب داخل المجتمع الرزقي والصراع السياسي المحلي المتداخل مع القومي ، وكذلك الفوارق الطبقية المتصاعدة في المجتمع » .

وقد اقتضت تلك الاستراتيجية التي اتبعتها الحكومة أن تبعث الصراعات التاريخية بين الدينكا والرزاقات ، وهي الصراعات التي توقفت عام ١٩٧٦ بعد عقد مؤتمر بانوسة للصالح بين القبيلتين . ولم تقع بعد ذلك المؤتمر إلا حوادث فردية بين القبيلتين اللتين تدخلتا اجتماعياً وتزوجتا وتعايشتا في هدوء تسمى . ففي نظر الكتاب أن الحكومة قد قامت ببعث هذه الصراعات ، وسعت إلى تسعيرها ودفعت بقبيلة الرزاقات ، وكذلك قبيلة المسيرية ، إلى دورة الحرب بين الحكومة وجيش التحرير .

فقد شجعت الحكومة تكوين مليشيات من بين عرب الرزاقات ، وقدمت لها تسهيلات عدة في مجال الحصول على السلاح والذخيرة ، وهذا جعل من الرزاقات أداة من أدوات الحكومة لتنفيذ استراتيجيتها في تفويض دعم الجيش الشعبي وسط قبيلة الدينكا . وفي ظل شرعية انتهاك الدينكا تفاقم الإثراء الطبقى بين الرزاقات فأغرى الشباب المعدم المتحفز لتحقيق تطلعاته المادية . وشرعية انتهاك الدينكا هي نفسها التي حولت الرق من مجرد حالات فردية معزولة إلى ممارسة كاملة تقوم بها وتستفيد منها فئات حليفة للحكومة من المتظمين في المليشيات . وعليه ، فقد خلقت سياسة الحكومة الظروف الملائمة لعودة الرق كمؤسسة في مجتمع الرزاقات .

لقد خفض هذا التحليل قوام الرزاقات القبلى ليجعله أداة من أدوات الحكومة أشبه بمخلب القط لتنفيذ استراتيجيتها ضد الجيش الشعبي . وقد وجد هذا التحليل غطاءه النظري في مداخله الدكتور الائق كمبر الذى نفى أن يكون تحليل بلدو وعشارى قد نظر إلى المفهوم الكلاسيكى لمصطلح القبيلة ، لأنه ليس للقبائل ثمة وجود اجتماعى فعلى ، كيانات قائمة بذاتها ومستقلة بتناسكها الداخلى . فوجود الرزاقات والدينكا السياسى فى نظر الائق :

« يتحدد مواقع أفرادهم فى نظام علاقات الإنتاج سواء فى الريف أو المدينة ، وقد أضحي هذا الوجود لا يتحدد فقط بعلاقات أفراد بعينها كما كان سائداً تاريخياً . فبعد نشأة السلطة المركزية (فى السودان منذ ١٥١٤ م) أصبحت العلاقات الداخلية والخارجية (للقبائل) . . تتحدد بعلاقاتها مع السلطة المركزية » .

لا يرى الائق للقبائل قواماً مستقلاً عن المركز السياسى منذ بداية تاريخ السودان الحديث فى ١٥٠٤ م ، وهو تاريخ نشأة دولة الفونج الإسلامية . بعبارة أخرى لا يرى الائق هذا القوام فى القبائل منذ تشكلت القبائل ذاتها التى لا يرجع تاريخ نشأة أى منها إلى ما قبل ١٥٠٤ م . وهذا يجعل من تقسيم الائق التاريخ إلى فترة مبكرة كانت القبائل فيها جهازاً اعتبارياً ، وإلى فترة لاحقة تلاشت فيها تلك الاعتبارية لصالح المركز السياسى محاكة لا طائل منها . وقد نبه الدكتور محجوب التجاى إلى أن إنكار الائق للوجود الاجتماعى للقبيلة خارج الوجود السياسى المركزى مما لم يهتد به بلدو وعشارى فى منهجهم . ذلك

أنهما - خلافاً للوائق - ركزا في كتابيهما على الصراع القبلى ، وسميا القبائل بأسمائها ، ورصدا أشكال الصراع الداخلى فيها فى اتصاله بمشروع تحديد هويتها .

ومع ذلك مال بلدو وعشارى إلى تخفيض القوام القبلى ، كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعى ، ليصبح مجرد أداة من أدوات الحكومة ، كما مر وقد سوغ للكاتبين «مخلوب» الرزىقات (أى جعلها مجرد مخلب قط فى استراتيجية الحكومة) منهجهما المجافى للتاريخية . فقد اختارا بشكل تحكمى واقعة مذبحة الضعين وملابساتها ونواجحها لتقسيم الأداء السياسى للرزىقات إلى مرحلتين . ففى المرحلة الأولى توقف التاريخ وتعطل نزاع القبيلتين بالكلية ، ولم يكن الرق فى هذه المرحلة إلا حالات فردية معزولة . أما المرحلة الثانية فهى التى بدأت الحكومة فيها بإدخال الرزىقات فى دورة حربها ضد الجيش الشعبى والتشوهات التى أحدثها ذلك فى علاقت الدينكا والرزىقات . وفى هذه المرحلة الأخيرة تبدو قبيلة الرزىقات خالية الوفاض من أى دينامىكية فى نزاعها التاريخى مع الدينكا ، لأنها محض أداة ومخلب قط . فتدخل الحكومة فى سياق العلاقات بين الدينكا والرزىقات هو عند الكاتبين وقبعة وليس ضعفاً مضافاً إلى الضغوط التاريخية التى تحكم علاقات الدينكا والرزىقات فى زحام المراعى المشتركة وحدود الدار القبلية .

كما هو واضح أفرع الكاتبان القوام الرزىقى من كل هوية أو مطلب لكى يصبح مخلباً يحارب جيش التحرير الشعبى ، لا أصالة عن نفسه بل وكالة عن الحكومة ، وما قاد الكاتبان إلا عقيدتهما فى جيش التحرير الشعبى الذى قد يستكثرا حربه إلا على حكومة مقبلة . من الجانب الآخر ، يزين بعض الرزىقات لبعضهم الآخر أن تحالفهم مع الحكومة لصد غارات جيش التحرير الشعبى والدينكا إن هو إلا موقف وطنى ويطولى .

إن أمر العلاقات بين الدينكا والرزىقات عندى أعقد . فلا الوكالة الحكومية التى قال بها بلدو وعشارى ، ولا الوطنية مع الحكومة التى يقول بها الرزىقات ، بكافيتين فى تحليل دوافع الرزىقات فى مواجهة جيش التحرير الشعبى الذى ينشط بين الدينكا وفى أرضهم .

تتفق رواية جيش التحرير الشعبى ، كما وردت عند بلدو وعشارى ، ورواية الرزىقات فى أمرين . أما الأمر الأول : فهو تردى علاقات الدينكا ، الرزىقات إلى دركها الحالى ابتداء من ١٩٨٥ م . الأمر الثانى : هو أن إدخال الحكومة للرزىقات فى دورة حربها لجيش التحرير (حسب رأى بلدو وعشارى) أو إدخال جيش التحرير للدينكا فى دورة حربه

للحكومة (حسب رواية الرزيقات) هو الذى غير من طبيعة النزاع القبلى المعروف بين الفيكتين .

قال بلدو وعشارى إن قوات جيش التحرير قد بدأت تظهر فى منطقة بحر العرب ، وهى بعض دار الدينكا ، فى ١٩٨٥ ، وأنه لم يكن لتلك القوات أثر كبير لأنها كانت مجموعات صغيرة متفرقة . بينما يرى رواة الرزيقات أن الأذى الذى لحق الرزيقات منها كبير على الأقل . فقد هجمت تلك القوات مثلاً فى ١٩٨٦ على بادية الشيخ كوكابة الخواجه الرزىقى ، وقتلت أربعة عشر شخصاً ، ونهبت اثني عشر ألفاً من رءوس الماشية . وقد أרך كتاب الضعين : أحداث وحقائق ، الذى أصدره لفيف من أبناء الرزيقات فى ١٩٨٧ ، لعدد من الغارات والمذابح التى قام بها جيش التحرير أو الدينكا ، لا فرق على الرزيقات بين ١٩٨٥ و ١٩٨٧ . وقائمة الغارات هذه مما يصح مضاهاته بما أورده بلدو وعشارى عن غزوات للرزيقات وحلفائهم على الدينكا ليستقيم التحرى التاريخى ، الذى لا يبدو أننا سنصل فيه إلى تحديد مريح للمعتدى والمعتدى عليه ، أو من المخطئ ومن المصيب . فالتاريخ ، للأسف ، ليس ساحة مثالية لمحاكمة من هذا القبيل . وغاية الأمر أن نسيج الخصومة بين الرزيقات والدينكا يشير إلى نزاع جدى حول مصالح جدية ، وفى إطار تحالفات جدية .

من رأى بلدو وعشارى أن الرزيقات طرف غير أصيل فى صراع الحكومة وجيش التحرير الذى تغذيه قبيلة الدينكا . فقد قالوا إن النزاع بين الحكومة والرزيقات قد تغيرت طبيعته التقليدية ، بفضل إدخال الحكومة للرزيقات فى دورة حربها لجيش التحرير . وقد نجم عن هذا الإدخال تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية جعلت ممارسات النهب المسلح من الدينكا وحتى استرقاقهم ممكناً . وكانت مذبة الضعين فى هذا السياق تجسيداً لكل هذه التشوهات ، ويصح القول ، هنا ، إن الحكومة قد جنت على الرزيقات أنفسهم حين جنت على جيش التحرير والدينكا من ورائه . ولستأ نزيد هنا على قول بلدو وعشارى بأن الرزيقات لم تكن سوى طرف غير أصيل فى صراع الحكومة وجيش التحرير وكان الرزيقات كان فى وسعها أن تبقى على الحياد ، تمارس عيشها الحى المألوف ، وعلاقتها الودية مع الدينكا بمنجاة من كل تشويه .

إن للزريقات أو لبعض كتابهم رأيا آخر بشأن أصالة مسألتهم كطرف في الصراع على أية حال . فقد تخوف الزريقات من نقل جيش التحرير ، وقوامه الدينكا ، لنشاطه إلى المنطقة الحدودية بين الزريقات والدينكا عند منطقة بحر العرب بين مديرية دارفور ومديرية بحر الغزال ، مرعى الزريقات الرئيسى ومصدر مياههم المهم طوال فترة الصيف . فمن شأن وجود تلك القوات عند ذلك الفاصل سد المنافذ أمام تحركات الزريقات جنوب بحر العرب وتعريض دورة رعيهم للهدم . وقد أثار دخول قوات التحرير الشعبى ذات التدريب الجيد إلى تلك المنطقة الفاصلة ، المفتقرة إلى الحماية العسكرية ، مخاوف الزريقات . وقد خاف الزريقات أن يكتسب نزاعهم القبلى التقليدى مع الدينكا بعداً قومياً يجعل « أسلوب مومرات الصلح والاجتماعات القبلية لفض النزاعات ذات جدوى أو حتى ممكنة كوسائل لبحث أسس حل النزاع القبلى » . لقد جاء جيش التحرير بإضافة صلبة ترجع من كفة الدينكا فى النزاع القبلى وتحول الأجندة القبلية ، حول المراعى وقشها وأنعامها ، إلى أجندة وطنية حول الأرض والشعب وهويتها .

ولنذكر أن هذه لم تكن المرة الأولى التى غيرت فيها حروب عصابات الحركة القومية الجنوبية العديدة طبيعة النزاعات القبلية بتقديم الأجندة القومية على الأجندة القبلية ، وتخريد (من جعلها خردة) آليات حلائق قبائل الشمال والجنوب التى تراوح بين النزاع وإلى الصلح . فقد رصد عبد الوهاب عبد الرحمن ، بتوفيق كبير ، كيف تشكل صراع المسيرية والدينكا نفوك فى الفترة ما بين ١٩٦٤ و ١٩٧٧ تحت التأثير الغالب للحركة القومية الجنوبية ، فى طور نضالها المسلح بقيادة الأنانيا للفترة ١٩٦٥ - ١٩٧٢ . وبعد اتفاقية أديس أبابا للحكم الذاتى الإقليمى فى ١٩٧٢ . فتحت تأثير تلك الحركة المسلحة انقسم الدينكا نفوك إلى قسمين : قسم تمسك بالأجندة القبلية فى ترتيب المراعى والمياه بينه وبين المسيرية الحمر بصورة تلبى أقصى مطامحه فى العيش والأمن . أما القسم الآخر فقد انحاز إلى الأنانيا والحركة القومية الجنوبية التى أرادت أن تردف مطلبها بملكية الأرض فى بلدة أبى وبحر العرب بمطلب فى هوية سياسية منفصلة . ومن آيات ذلك مطلب الحركة القومية الجنوبية وممثليها بين الدينكا نفوك بأن تضم بلدة أبى ومنطقة بحر العرب إلى محافظة بحر الغزال ؛ أى إلى الإقليم الجنوبى . وواضح أنه لا المسيرية ولا الزريقات من بعدهم من يرغبون فى أن تتحول بعض مراعيهم عنهم إلى الإقليم الجنوبى ؛ حيث السلطات على آلية القرار للدينكا ، شريكهم للدود فى تلك المراعى .

إن تسمية بلدو وعشارى للفرق المسلحة بين الرزاقات وغيرهم بد (المليشيات) بما يشير مسألة قديمة فى علم الأنثروبولوجيا ، وهى ما يسمى بد (ترجمة الثقافة) ، أى قدرة لغة وثقافة ما فى الإيفاء بالمعانى الدقيقة وظلال المعانى التى ترد فى دراسة تلك الثقافة لثقافة أخرى . فاستخدام « مليشيا » للإشارة إلى المؤسسة المسلحة بين القبائل السودانية يجعل هذه المؤسسة تبدو كجسد غريب مفروض من أعلى ، أى من الدولة ، ولا منشأ لها فى باطن القبيلة ، كتتنظيم اجتماعى سياسى . فهذه الكلمة الأجنبية (مليشيا) بمحض غربتها ، ربما ساقط الواحد إلى الاعتقاد بأن الدولة وحدها هى القادرة على اختراع المليشيات ، تقديرًا لخطرها وفائدتها . وما يعمق مثل هذا الفهم قول بلدو وعشارى إن الحكومة فى إطار خطتها لتقويض الجيش الشعبى قد « شجعت تكوين مليشيات بين عرب الرزاقات » ، وكان الرزاقات خلو من نظم الدفاع عن النفس والتعدى على الغير ، وهى نظم يلجؤون إليها كلما تحللت الدولة فى مثل ما نراه فى عقدنا هذا .

ولعل من أدق قسمات هذا التحلل هو اتخاذ أجهزة الدولة ، وبخاصة فى القوات المسلحة والشرطة ، قرارات تتسجم مع أجندة القبائل التى تنتمى إليها الطائفة الغالبة فى تلك الأجهزة . فقد لاحظ بلدو وعشارى توارى أجهزة الدولة التدريجى عن ساحة المواجهة غير المتكافئة بين الرزاقات والدينكا فى مدينة الضعين . فقد كان متطوراً أن تحمى الدولة الدينكا الأقل حيلة ، غير أن أجهزتها المحلية قد اختارت أن تتسجم مع مصلحة طاقمها القبلى الرزاقى ، وهذا فى معنى عبارة عبد الوهاب عبد الرحمن حين قال إن المسيرية الحصريون فى الشرطة من جماعة النوير فى بانتيو مجرد نوير حين خاصموا النوير ذات مرة . وقد بلغ هذا التحلل مداه حين اشتبكت جماعات الدينكا والفريت فى مدينة واو فانحازت الشرطة التى قوامها الدينكا إلى الدينكا ، بينما انحازت القوات المسلحة التى قوامها الفريت للفريت . ومن قسمات تحلل الدولة البارزة إجحام المواطنين فى دارفور عن التبليغ عن حوادث النهب المسلح التى يتعرضون لها . ويشكل حجب البلاغ والمعلومات عن الدولة سحب ثقة جامع عنها .

أهدى المسالك إلى تقليل فاقد المعنى من جراء « ترجمة الثقافة » هو تسمية النظم السياسية والاجتماعية باسمها المحلى للخصوص . فمثل هذه التسمية المخصوصة هى بمثابة الاعتراف بخلوص هذه النظم من التاريخ والإيحاءات الخاصة للاسم الأجنبى . علاوة على أن مثل هذا الإجراء يفتح الباب واسعاً للتعرف على النظم فى نسيجها التاريخى والاجتماعى فى خاصة مجتمعا . فقد سعى كتاب الضعين أحداث وحقائق فرق الرزاقات

المسلحة بـ (العقدا) وهو اسمها المتعارف عليه بين الرزقات . وأول دلالات كون أن هذه الفرق المسلحة لها اسم محلى افترض أن لها تاريخاً خاصاً ووظائف تقليدية تنهض بها . وهذا ينفي عنها شبهة أنها محرشة ، أو أنها أداة من أدوات سياسية معلومة لحكومة ما . والمعروف أن نظام (العقدا) ، الذى قد يأتى بأسماء أخرى ، كيان مسلح أصيل للقبيلة السودانية ظل قائماً فى تفاوت فى المدى والخطر فى البادية السودانية ، التى يقصر عنها ظل الدولة فى أزمان تاريخية ، بعينها وفى أمكنة موسمية فى مواسم نشاطات تلك القبائل الاقتصادية . وقد تحرى كاتب هذه السطور مؤسسة « القوم » الشبيهة بين قبائل الكبابيش فى خصوصية نشاطها فى القرن التاسع عشر الميلادى ، وأبان عن الأسس الدقيقة التى توزع القوم بمقتضاها أسلحتها من القبائل الأخرى . إن سياق مؤسسة (العقدا) التاريخى والاجتماعى والتقليدى ليتبدد باستخدام المصطلح الأجنبى (مليشيات) ونحوه . وإذا تعطلت هذه السياقات لم يتورع الباحث ، وهو يخوض بغير علم بها ، من عد المؤسسة القبلية العسكرية جسراً أجنبياً على القبيلة لا وظيفة باطنة بها .

ومن شأن هذه السياقات للمؤسسة القبلية العسكرية ، التى ألحنا إليها ، أن تساعدنا فى فهم جملة من الترتيبات المرتبطة بها . فالذى يرى أن المليشيات القبلية هى اختراع حكومى لا غير ، ربما لم يصدق فرسان (الراميل) ، وهم مليشيا المسيرية الحمر ، وهم ينكرون أن للحكومة يد فى تمويلهم أو أن لها أى سلطان عليهم . فالقاعدة عندنا أن للذى يدفع ويسلح اليد العليا ، ولكن فرسان المراحل يقولون : إنهم يلقون أجرهم مما ينهبون . ولأن الحكومة لا تمويلهم فهى عاجزة أن تطل أسراهم ومنهوباتهم . ولذا تساوّم قوات المراحل أهل الأسرى لدفع الفدية . قد نكذب دعوة المراحل هذه بوصفها تغطية لضلوعهم مع الحكومة . ولكن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية تشير إلى أن مثل هذا الإجراء فى العون الذاتى عادى ومتبوع . وقد يفسر هذا الإجراء لماذا يوزع المراحل أسراهم من الدينكا إلى رقيق للخدمة تارة وإلى أسرى للمساومة والفدية تارة أخرى . كما يؤدى التقاضى عن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية إلى إهمال رموز هذه المؤسسة وخطابها . فقد لاحظ بلدو وعشارى مثلاً الدور التحريضى للحكومات ، وهن الشاعرات المغنيات المثيرات لحمية القتال بين القبيلة ، فى مذبح الضعين . وهو دور لم يخل منه أى مشهد من مشاهد الصدامات القبلية . فقد لاحظ عبد الوهاب عبد الرحمن نشاطاً مماثلاً للحكومات فى نزاع المسيرية الحمر والدينكا / تنوك . فقد ضغطت الحكومات على بابو ثمر ، زعيم الحمر ،

للاتنقام من هجوم شنه الدينكا على المسيرية الحمر . ويؤيد رواية عبد الوهاب عبد الرحمن ما سجله بلدو وعشارى من تمثيل بجث القتلى من الدينكا فى منبحة الضعين . وهو التمثيل الذى سماه بلدو وعشارى بـ (القتل الطقسى) ، والذى تعرض فيه الحكامات خلال أداثهن لإلهاب مشاعر الحرب عضواً أو آخر مقتطعا بين جث القتلى . ومن شأن العناية بالحكامات ودورهن فى القتال والقتل الطقسى فى النزاعات القبلية أن يسوقنا إلى فحص دلالات خطابهن لفظاً وإيقاعاً وفعلاً ، والذى يحوى شهادات مهمة عن ديناميكية المؤسسة القبلية العسكرية .

وصفت بلين هاردن استخدام الدولة السودانية لـ (المليشيات القبلية) ، فى حربها ضد قوات الحركة الشعبية ، بأنها الحرب بأدنى تكلفة . وليس هذا صحيحاً وحسب بل إن هذه الحرب الرخيصة ظلت أداة تاريخية تلجأ لها الدولة السودانية مع قوى البادية السودانية الخارجة على سلطاتها . فغالباً لم يكن فى مقدور هذه الدولة أن تطال تلك القوى فى بواديها المستقلة المستعصية . وكثيراً ما وجدت تلك الدولة نفسها مضطرة للتحالف مع دول أخرى فى نفس البادية لها خصومة مؤكدة مع تلك القوى الخارجة على الحكومة . وهذه الخصومة هى التى تجعل حلفاء الحكومة حريصين على ملاحقة الخارجين على الحكومة ، وترويعهم فى بيئة لا قبل للدولة لشقها وفرض أدوات سيطرتها عليها .

وأستطيع من خبرتى بتاريخ عرب الكبايش بشمال إقليم كردفان أن أدلل على رسوخ نسق تحالف الدولة القاصرة مع نظم اجتماعية وسياسية أدنى مثل القبيلة والطائفة لتصفية معرضيها فى بيئات البادية والهوامش المستعصية . فقد طلبت الإدارة التركية فى السودان (١٨٢١ - ١٨٨١) من بعض فروع الكبايش أن لا يهبطوا مع بقية الكبايش إلى النهر فى موسم الصيف ، ليبقوا بجبهات الصافية ونواحيها بشمال كردفان لردع أعراب دارفور وبنى جرار ، خاصة الذين كانوا يقطعون طرق القوافل بين كردفان ودارفور . وواضح أنه لم يكن خاف على تلك الإدارة قوة إغراء هذا العرض على الكبايش . فبين الكبايش وبنى جرار عداة مستحكم انتهى بتجريد بنى جرار من دارهم بشمال كردفان ، واحتلال الكبايش لها ولياذ بنى جرار بدارفور . والأكثر إغراءً فى هذا العرض هو إباحة الإدارة التركية لفروع الكبايش المأمورة بمطاردة بنى جرار الغنائم التى تمنحها من قتالها لبنى جرار وقبائل دارفور .

ووظفت دولة المهديّة (١٨٨١ - ١٨٩٨) خصومات الكباشيش في حملتها لإخضاع الكباشيش وكسر ثورتهم . فقد استخلم الخليفة عبد الله زعماء وقوى من قبائل حمر ودار حامد والكواهلة وبنى جرار ، وهى القبائل ذات الثارات على الكباشيش ، فى طور أو آخر من أطوار حربه وملاحقته للشيخ صالح فضل الله ، زعيم الكباشيش المعارض ، حتى قضى عليه وعلى ثورته .

وتحالفت الحكومة الإنجليزية مع الكباشيش خلال العقدين الأولين من هذا القرن ، حين تطابقت استراتيجيّة الحكومة فى حصر وضبط السلطان على دينار ، سلطان دارفور ، مع استراتيجية الكباشيش للتوسع غرباً حتى مطالع حدود دارفور الشرقية . ولأن الكباشيش كثيراً ما يخططرون فى نواحى دارفور المعادية ، أصبحوا فى نظر الحكومة حراس الأحرار الغربية ، والمصدر الرئيسى للمعلومات الرسمية لما يجرى هناك . فحين يغزوا الكباشيش قبائل دارفور فمن الممكن تسويغ ذلك على أنه انتقام لما يكون قد وقع عليهم من تلك القبائل . ولم تشجع الحكومة السودانية غزوات الكباشيش فى العلن ، ولكنها متواطئة فى تفهم دوافعها ونفعها له على أية حال . ولذا لم تجدد الحكومة السودانية نفسها بحاجة إلى اتخاذ خطوات حاسمة لئلا تزعج الكباشيش ، وهو زجر كان سيصعب على الحكومة ومؤكّد أنه قليل الأثر .

وحين قررت حكومة السودان إزاحة السلطان على دينار عن حكم دارفور وضم دارفور للسودان كان للكباشيش موقع فى خطة الإبعاد والضم . وقد زودت الحكومة فرسان الكباشيش بالسلاح والعتاد . ومع أن دور الكباشيش لم يكن كبيراً فى الحملة إلا أن فرسان الكباشيش فتحوا دارفور من الشمال بينما دخلت قوات حكومة السودان من الوسط .

ومن المهم التذكير أن استخدام الدولة للمؤسسة القبلية العسكرية فى حربها للحركة القومية الجنوبية تكتيك حكومى قديم . فقد عبأت حكومة الفريق عبود (١٩٥٨ - ١٩٦٤) قبائل المورلى فى الجزء الجنوبى الشرقى من السودان لقطع الطريق أمام وصول قوات الأنيانيا الأولى إلى مناطق القبائل النيلية من مركز قوتها فى شرق الاستوائية .



الهوامش

- (١) سليمان بلند وعشارى أحمد محمود . ملهعة الضمين والرق فى السودان ، الخرطوم ١٩٨٧ ، ص ٦٥ .
- (٢) نفسه ٦١ ، والرزيقات طائفة من عرب البقارة الذين يسعون البقر وتحملهم رحلاتهم الصيفية مع ماشيتهم جنوباً إلى بحر العرب إلى خلطة فى المرحى بجماعات الدينكا والنوير والشلك من الجنوبيين السودانيين . والدينكا هى الجمهرة الأوسع من جنوبى السودان وإليهم ينتمى العقيد جون قرنق زعيم الجيش الشعبى لتحرير السودان . والظن أنهم جند هذا الجيش ودعامته .
- (٣) نفسه ٣ ، ٦١ ، ٥٧ .
- (٤) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٥) بلند وعشارى صفحات ٢ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٨ .
- (٦) نفسه ٦٥ ، ٨٧ .
- (٧) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٨) نفسه ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (٩) بلند وعشارى صفحات ٨٣ ، ٨٧ ، وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (١٠) بلند وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٢ ، وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١١) بلند وعشارى ص ٨٧ .
- (١٢) نفسه ٧٩ وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١٣) بلند وعشارى ، ص ٧٣ .
- (١٤) نفسه ، ٧٩ .
- (١٥) نفسه ، ٧ .
- (١٦) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١٧) نفسه .
- (١٨) بلند وعشارى ، ص ٧٩ .
- (١٩) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٠) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٢١) نفسه ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (٢٢) بلند وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .
- (٢٣) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .

- (٢٤) بلدو وعشارى ، ص ٧٣ .
- (٢٥) الأيام ١٦/٩/١٩٨٧ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) الأيام ١٥/٩/١٩٨٧ .
- (٢٨) انظر كلمة الدكتور الواثق كعير فى جريدة الأيام بتاريخ ٢٥/١٠/١٩٨٧ .
- ورد محبوب التجانى عليه فى الأيام بتاريخ ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٢٩) بلدو وعشارى .
- (٣٠) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ .
- (٣١) عبد الله إدريس مناوى ، الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ ، ومحمد يرشم محمد وحامد أحمد محمد ، الأيام ١٨/١/١٩٨٨ م ، محبوب محمد صالح ، الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/٨٨ .
- (٣٢) الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٣٣) نفسه .
- (٣٤) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٥) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/١٩٨٨ .
- (٣٦) نفسه .
- (٣٧) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٨) سوزان ميروز واهفور كويتوف ، الرق فى الرقما (بالإنجليزية) ١٩٧٧ ، ص ١٣ .
- (٣٩) نفسه ١٢ .
- (٤٠) سودان تايجز ٢٩/٣/١٩٨٨ .
- (٤١) وهى واقعية نقر بصعوبتها . فانظر كيف سلك الأستاذ عبد الله آدم خاطر طريقاً طويلاً إليها ، وهو يستعرض كتاب بلدو وعشارى حيث قال : إن وضعية بعض الأطفال والنساء من الدينكا قد تغيرت وصارت أقرب إلى القهر فيما يشبه أصداء هابرة مما أسماه الكاتبان بـ (الرق فى السودان) السيامة ٢٠/٩/١٩٨٧ .
- (٤٢) عشارى أحمد محمود ، المسألة الثقافية فى خطاب السودان الجديد ، وهى الورقة التى تقدم بها فى المسألة الإنجليزية إلى مؤتمر الدراسات السودانية : ماضيها وحاضرها ومستقبلها الذى انعقد فى الخرطوم فى يناير ١٩٨٨ .
- (٤٣) نفسه . وملبحة الضممين هي الواقعة المؤسفة التى كانت موضوعاً للكاتب عشارى وبلدو . والضممين هي حاضرة جماعة الرزيقات . ويضيف إلى هذه الوقائع تسليح المليشيات الإرهابية بين القبائل العربية والعنف اللفظي على الجماعات السودانية الإفريقية فى وسائل الإعلام ، وخرق الاتفاقات مع الأحزاب الجنوبية واختراع التهم ضد أفراد جماعات سودانية بعينها ، وانتشار

- الخوف العنصرى والكرامية الإثنية ضد الجنويين النازحين من ويل الحرب . فالرق فى قول
عشارى ، يصبح ممارسة ثقافية بواقع طبيعة النظام الاجتماعى الذى يمكن السلطة لجماعة ثقافية
معينة تمكيناً تسترق به الجماعات الثقافية الأخرى .
(٤٤) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/٧ .
(٤٥) أحمد محمد حامد وآخرون ، الضعيف : أحداث وحقائق . الخرطوم ١٩٨٧ من ١٨ .
(٤٦) نفسه ١٩ .
(٤٧) عبد الوهاب عبد الرحمن النزاعات القبلية : خلفيات لصراع الحمر والدينكا نفوكك . رسالة
ماجستير فى الإنجليزية جامعة الخرطوم ، ١٩٨٢ ، ص ٢٥٦ .
(٤٨) أحمد محمد حامد ، ص ٢٠ .
(٤٩) عبد الوهاب عبد الرحمن ، ص ٣٩٢ .
(٥٠) بلدو وعشارى ، صفحات ٤٥ - ٤٧ .
(٥١) الراية ١٩٨٧/٣/٩ .
(٥٢) نفسه ١٩٨٨/٤/٣ .
(٥٣) الأيام ١٩٨٧/٩/٢٢ .
(٥٤) نفسه .
(٥٥) مجلة البلد ، ٢٧ أبريل ١٩٨٨ .
(٥٦) السياسة (السودانية) ١٩٨٨/٤/١٠ .
(٥٧) سودان تايمز ١٩٨٨/٤/١٣ .
(٥٨) نفسه ١٩٨٧/٩/١٦ .
(٥٩) نقلته سودان تايمز بتاريخ ١٩٨٧/٩/ .
(٦٠) الأيام ١٩٨٧/١٠/١٠ .
(٦١) نفسه ١٩٨٧/١٠/١٠ .
(٦٢) ومفهوم الرق هنا مأخوذ بصورة رئيسية من تجارة الرقيق التى يتحول فيها الرقيق إلى محض
سلعة ، بعد ابتعاده عن مصادر الرق القبلى . قال محبوب محمد صالح ، محرر جريدة الأيام إن
الأسر من تقاليد الممارك القبلية فى السودان ومن الظلم أن نعتبره رقاً لأن (الرق) كلمة مشحونة
بمعان عاطفية وتاريخية حادة . الأيام ١٩٨٨/١/١٣ .
(٦٣) الأيام ١٩٨٨/١٠/١٠ .
(٦٤) نفسه .
(٦٥) بلدو وعشارى ، ص ٦٣ .

فى آخر عام ١٩٨٧ اصطدم عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم مع طالب من الاتجاه الإسلامى ، الفصل الطلابى للجمعية القومية الإسلامية ، وهو الاصطدام الذى تفاقم وانتهى إلى إغلاق الجامعة . فقد كان من رأى العميد أن الحفل الذى كان يعد له الطالب فى ميدان كليته مما يخرق القواعد المتفق عليها بين الجامعة والطالب حول منع الضوضاء «التجمهر واستخدام مكبرات الصوت» سحابة يوم الدرس . وكنت بين جماعة فاضلة من الأساتذة ، على رأسها البروفيسر الضرير ، انتدبها مدير الجامعة ، لبحث العنف بين الطلاب . وقد نظرت فى وثائق المواجهة بين العميد والطالب ، وصددها فى الصحف ودوائر الجامعة ، ورفعت تقريراً باسمي إليها أنشره هنا .

نظرية الاحترام المشروط للأستاذ:

نشأ الموقف الذى تعطلت الدراسة فى الجامعة بسببه فى نوفمبر ١٩٨٧ ، مباشرة عن ما نسميه حدث كلامي Speech act . وهو حدث كلامي بين معلم وطالب كان من المفروض أن تنظم صدور العبارة فيه ، من حيث مبنائها ومحتواها ومراعاة الترتيب Hierarchy فيها ، أعراف نحسب أنها مستقرة على نحو ما . وقد صار من باب اللجاء إجمال أدب الطالب فى بيت شعر :

قم للمعلم وقه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

وهو الأدب الذى نبه إلى بدايته بيان مكتب التوجيه والإرشاد لعمادة الطلاب بالجامعة بتاريخ ١٠/١١/١٩٨٧ . كما أخذ بيان المدير (١٦/١١/١٩٨٧م) على سلوك الطالب انحرافه عن السلوك المتوقع من طالب جامعي فى توقيع المربي وتبجيل الكبار . وقد توفرت كلمة الدكتور

مدخل
إلى العنف
فى
جامعة
الخرطوم .
ومخرج
منه

محمد سعيد القidal في جريدة الأيام (٢٧/ ١٢/ ١٩٨٧م) على تقصى أدب العلم ، في إطار ما أسمته (احترام الكبير في مجتمعنا) .

نحتاج في هذا المبحث إلى صورة أدق تفصيلاً لما وقع بالفعل بين السيد عميد القانون والطالب : الوضع الذي تبادل فيه العميد والطالب الكلمات ، وتكوينه واستجاباته ، الثبرة التي قيلت بها العبارات وتفاقمها ، هل استخدمت الأيدى في النزاع حول خيمة المناسبة السياسية ، ومتى ؟ وهل استخدمت الأيدى في توضيح الحجة . . . وهلمجراً ؟ إن هذه البيانات مهمة جداً لدراسة الحدث الكلامي في تفاصيله وتفاقمه وتحليل المقاصد الكامنة والظاهرة فيه . كما نحتاج إلى دراسة الظرف العام الذي وقع فيه الحدث الكلامي ، فتحليل طائفة الجبهة القومية الإسلامية للذي جرى بالجامعة مثلاً ينصب على أن عميد القانون (ومن خلفه اليسار السياسي) بفعله إنما كان يتشفى منهم لنصرهم القريب الكبير في انتخابات الطلاب بالجامعة . بمعنى آخر ، فالعميد لم يكن ينفذ اتفاقاً لوقف الضوضاء بالجامعة وإنما كان يمارس كيداً سياسياً .

فمما ينقض الروايات المتداولة عن حادثة الفعل الكلامي ، أنها كتبت إما في سياق تبرير الفعل في نظر المناصرين للطالب (جريدة الراية ٨/ ١٢/ ١٩٨٧م ، جريدة ألوان - لا تاريخ بالقصاصة التي عندى) أو في سياق تخطئة الطالب في نظر خصومه على الضفة السياسية الأخرى (جريدة الأيام ٨/ ١٢/ ١٩٨٧م) . أضف إلى ذلك تناقض رواية حتى طرف اتحاد الطلاب ومناصريهم . فحسين خوجلى ، محرر ألوان المائلة إلى الجبهة القومية الإسلامية ، في مقاله (عميد القانون يؤمن بفقه الضرورة) بجريدة ألوان يقول : « إن عبارة التحدى (حتى لو جاء المدير) عما قاله الطالب لعميد القانون وجهاً لوجه . بينما تقول الراية ، لسان حال الجبهة القومية الإسلامية ، (٨/ ١٢/ ١٩٨٧م) أنها مما قيلت لعميد الطلاب الذي دخل المعرض ، بينما بقى عميد القانون عند المدخل على مسافة (١٥) خمسة عشر متراً . أضف إلى ذلك قول جريدة ألوان إن عميد القانون هو الذي جمع بطاقات الطلاب ، بينما قالت جريدة الراية إن الذي كان يقوم بذلك هو عميد الطلاب » .

من ردود فعل صحافة الجبهة القومية بنا لى أن مسلمائنا عن أعراف الفعل الكلامي بين المعلم والطالب قد تعرضت لشيء من إعادة التفكير ، إن لم تكن إلى زعزعة .

مثلاً لم يعد المعلم سيد المؤسسة التعليمية حين لم تعد تلك المؤسسة تقتصر على التعليم وحسب ، واكتسبت بالزمن وظيفة التغيير السياسي . فقد استنكر كاتب بجريدة الراية بتاريخ (٢٦ / ١١ / ١٩٨٧م) توالى بيانات إدارة الجامعة عن دور الجامعة في النضال الوطني ، وفي تفجير الثورات . وقال : « وكأنها (أى إدارة الجامعة) هي التي كانت تقودها وليس الطلاب ممثلين في اتحادهم الذي يُتهم بسوء الأدب اليوم » . وهذه عينة في نزاع الأهمية في الجامعة الذي جرى في إطاره الحدث الكلامي موضوع النظر .

روج بعض كتاب صحف الجبهة القومية الإسلامية إلى نظرية مؤداها أن احترام الأستاذ مشروط ، فلا احترام لأستاذ منبت عما أسموه تقاليد الأمة . كتب أحدهم في جريدة الراية بتاريخ (٢٦ / ١١ / ١٩٨٧م) :

(إن الشيوعيين وأمثالهم من الأساتذة المنبتين عن قيم هذه الأمة والذين أضحى ولاؤهم للغرب في أسلوب حياتهم ومآكلهم ومشربهم وممارسة حياتهم الطبيعية ؛ لا يشرّفون الجامعة) .

وكتب حسين خوجلي في كلمته (التي ضاع على تاريخها بجريدة ألوان) بوضوح كاد أن يسمى فيه الأسماء :

« وأخيراً : فإن الجميع مطالبون باحترام العلم والعلماء ، حتى لو كان هذا العالم فاجراً أو كافراً أو سافراً أو (إنه التحق بجيش قرق) أو حتى أنه أساء إلينا وادّعى أننا نمارس الرق في السودان » .

والذي التحق بـ « جيش قرق » أي الحركة الشعبية لتحرير السودان ، هو الدكتور لام أكول المحاضر بكلية الهندسة والقاتل بممارسة الرق ، هما دكتور عشاري أحمد محمود ودكتور سليمان بلدو اللذان أصدرتا كتاب ملهبة الضعين والرق في السودان (١٩٨٧) ، وهو الكتاب الذي أفردنا له فصلاً في هذا الكتاب .

ولا غلاط ، أن نظرية الاحترام المشروط للمعلم مما يهدم الأعراف المفروض أن تحكم علاقة المعلم وطالبه .

عنف الجامعة المضاد :

يجدر بنا أن لا نصرف شكوى اتحاد الطلاب عن تعنيف الجامعة له كنوع من اللجاج . فعنف المؤسسات مما نبه له الدكتور عبد الماجد بوب (جريدة السياسة ٢٤ / ١١ / ١٩٨٧ م) حين أخذ على جامعة جوبا محاسبة طلابها بما تجاوز لائحة محاسبة الطلاب وقال : « إن العقوبات التي أصدرتها إدارة جامعة جوبا في حق طلابها تمثل في حد ذاتها شكلاً من أشكال العنف » . فالواضح أننا نمر في مؤسساتنا الجامعية بفترة مضطربة تضطر الجامعة فيها أيضاً إلى العصا الغليظة .

أخذ اتحاد الطلاب ، الذي يسيطر عليه الاتجاه الإسلامي ، ومناصروه من الجبهة القومية الإسلامية هذه المآخذ على إدارة الجامعة :

(أ) أن عميد القانون قد تصرف كخصم ولم يُلطف وضعه كأستاذ من سلوكه . فهو لم يقبل حتى عرض الاتحاد بأن يعتذر الطالب المسيء لتفادي تعقيد الموقف .

(ب) أخذ اتحاد الطلاب على أداء العمادة حيالهم ما يلي :

أولاً : عنف اللغة في مثل ما ورد في مذكرة رفعتها العمادة إلى مدير الجامعة جاء فيها :

« فإن قرارات العمادة التي لا تعجب فتية الاتحاد تنقض بلبيل من قبل سيادتكم استجابة لرغبة فتية ، لم يزالوا في طور الإعداد والتدريب يتميزون بعدم الدراية والخبرة الكافية ، وهذا أمر طبيعي في أناس لم يزالوا في طور التلقى » .

وكذلك :

« إن الطلاب يعلمون يقيناً عدم إمكانية تنفيذ العقوبة ؛ ولذلك فقد أصابهم الكثير من الصلف والغرور » .

وعلقت جريدة الراية على ذلك بقولها :

(لقد كان بوسع أسرة العمادة أن ترفع عن هذه الكلمات وتقول كلمات أكثر رصانة من هذه وأكثر عفة وطمهراً ، وكان بإمكانها أن تقترح مقترحات إيجابية بناءة ، بدلاً من مقترحات تغوص في وحل الانتقام والتشفي) .

وقال بيان اتحاد الطلاب (١٤/١١/١٩٨٧م) عن مذكرة العمادة بأنها شائعة « حُشرت فيها كل ألفاظ التجريح والإساءة لطلاب الجامعة وجهازهم النقابي » .

ثانياً : عنف ردة الفعل مثل طائفة التوصيات العقوبية والإجرائية التي وردت في بيان أسرة العمادة (٨/١١/١٩٨٧م) :

- ١ - التوقف عن التعامل مع اتحاد الطلاب حتى يعود الانضباط إلى الجامعة .
- ٢ - عودة لائحة محاسبة الطلاب بعد التعديل واشتراط توقيع الطلاب على الالتزام بضوابطها .
- ٣ - تأسيس شرطة جامعية .

٤ - عدم تعيين أى طالب متخرج إلا بعد شهادة حسن سير وسلوك ، وتفويض المشرف لتشخيص ملف الطالب الإنذار بسوء السلوك « الشئ » الذى يشوه ملف الطالب ويعوق تعيينه .

٥ - التعميل بإعادة النظر فى نظام الإعاشة القائم الذى أصبح مجال مزايده طلابية ، وعصراً أساسياً لعدم الاستقرار الأكاديمي بالجامعة .

ثالثاً : ولم يستخ الاتحاد وصف بيان لجنة العمداء له بأنه « فئة من الطلاب » وليس « مثلاً » للطلاب كما ينبغي (بيان اتحاد الطلاب / ١٩/١١/١٩٨٧م) .

يجرى بين الأساتذة والطلاب ، منذ ١٩٨٠م تقريباً ، نزاع معلن ومستمر حول ما يمكن تسميته بـ « السلطة الأكاديمية » . ودار هذا النزاع حول محورين . أولهما حول من هو صاحب الصوت الأعلى والمسموع له ، فيما عرف بمعركة « مكبرات الصوت » والحدود التي اختلطت فيها بين الساحة الأكاديمية والسياسية . وثانى هذه المحاور هو من الذى يقرر بشأن توقيت الامتحانات .

فى شأن محور الضوضاء - أى استخدام الطلاب لمكبرات الصوت فى مناسباتهم السياسية خلال ساعات الدرس - هدد أساتذة كلية الآداب بالتوقف عن تدريس (أو توقفوا بالفعل ، لا أذكر) ، فى ١٩٨٠م أو نحوه ، وتدخل المدير لإثنائهم عن التوقف بوعدهم بشئ يرفع ظلامتهم . وقد انتهى النزاع باتفاق الجامعة والطلاب على تقسيم مقبول للساحة الأكاديمية والسياسية فى الجامعة . فقد وافق الطلاب أن يكفوا عن الدعوة بالمكبرات فى

المساحة الأكاديمية طوال الوقت المفترض أن يكون صوت الأستاذ فيها محاضراً أى حتى الساعة السابعة مساءً ، على أن يزاول الطلاب الدعوة بالميكروفونات فيما بعد ذلك . كما جرى اتفاق عام بنقل النشاط السياسى إلى دار اتحاد الطلاب النائية بالتدريج . والواضح أنها اتفاقات هشة ، فالطلاب المتسيسون لابد أنهم حريصون على استدامة نشاطهم فى مساحة الكليات طوال اليوم ؛ حيث فرصتهم لإسماع صوتهم أكبر . وهى فرصة ستقل كثيراً إن قصر وانشاطهم على آخر المساء أو رحلوا به إلى دار الاتحاد . وعدم ثبات الجامعة على منهج حازم معلوم فى مسألة الضوضاء مما نعاه الطلاب . فقد أخذ اتحاد الطلاب (جريدة الراية / ٨ / ١٢ / ١٩٨٧م) على عميد القانون ما عده تعنتاً وغلواً ، حين أصر على إزالة المعرض المعنى ، وجاء فى البيان أن العميد منع إقامة المعارض فى كليته حقاً ، ومع ذلك أقام الطلاب ثلاثة معارض قبل المعرض موضوع النزاع بميدان كلية القانون . وقد قام مدير الجامعة بافتتاح إحدهما (وهذا كله بعد إعلان عميد الطلاب عن حظر استخدام ميدان كلية القانون) . فالواضح أن الطلاب تصرفوا فى هذه الحالة بانطباع أن الجامعة غير جادة ، وهو انطباع لا بأس به فى مثل هذه الملبسات .

وكان عنصر توقيت الامتحانات محورياً لمواجهة جادة بين الطلاب وبين الأساتذة فى كليات الهندسة والآداب والزراعة عام ١٩٨٥م ، وفى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م . وواضح من محاضرات الاجتماعات الرسمية كيف عقد الأساتذة العزم (بعد تنازلات صغيرة للطلاب بشأن تأجيل موعد الامتحانات) أن يكون القرار بشأن الامتحانات قراراً بيد الأساتذة فى هيئاتهم المقررة . وفى احتلال الطلاب للكليات وتمزيق الامتحانات فى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م إثر تشديد أساتذتها على حقهم فى تقرير موعد الامتحانات مؤشراً على واقعية هذا النزاع الذى نتحدث عنه بين الطلاب والأساتذة .

إجراءات ضد العنف أم سياسة تجاه العنف :

إن الحاجة إلى إجراءات تصون النظام فى الجامعة غير خافية . وإن معظم ما نقترحه الآن من إجراءات ما هو إلا إعادة إنتاج لما سبق أن اقترحه الأساتذة ، بعد أزمات جامعية سابقة (انظر مثلاً توصيات مجلس كلية الزراعة عن الأسس والضوابط بإعادة فتح الجامعة بتاريخ ٢٨ / ٢ / ١٩٨٥م) . غير أنه ينبغى ألا نركن إلى هذه الإجراءات وحدها بوصفها المفتاح السحري للمشكلة . فحين نطمئن إلى هذه الإجراءات فإننا إنما نجعل منها حلاً وحيداً

الجانب هو صورة الأساتذة لما ينبغي أن يكون عليه الاستقرار في الجامعة بإهمال لاقتراحات الطلبة لما يريدونه لأنفسهم وجامعتهم .

يقتضينا البحث عن حل جذري لاستقرار الجامعة ملائم لكل أطراف الكيان الجامعي أن نأخذ في حسابنا ، بجدية ، صورة الطلاب لدورهم وحجمهم في الجامعة . فالطلاب مثلاً على قناعة أن جهادهم التاريخي هو الذي جعل السياسة ممارسة عادية في الحرم الجامعي . وأن الأساتذة ، الذين جاءوا إلى هذه الممارسة بآخره ، لابد أن يعترفوا للطلاب بهذا السبق . وتبدو هذه القناعة جلية حين يتحدث الطلاب إلى أنفسهم . ففي لقاء اللجنة النقابية للاتحاد بالطلاب ، حسبما نقل الحرس الجامعي بتاريخ ٨ / ١ / ١٩٨٧ م ، رفضت اللجنة « حظر ومصادرة النشاط الطلابي ونقله للدار » أي دار الاتحاد « مؤكدة » أن الاتحاد قادر لصمد قرارات الإدارة وحماية مكتسبات الطلاب » ، وهذا حديث قوة وسلطة . وقد نحسب هذا وعياً زائفاً إلا أنه له سند في تاريخ الحركة الطلابية على أية حال . والوعي الزائف مما يصنع المواقف التاريخية أيضاً .

تحدثت من الجهة الأخرى إدارة وأساتذة الجامعة عن نقل النشاط السياسي إلى دار الاتحاد بما يوحي بأنها ربما أرادت بذلك (كَرَّتَتْه : من كررتينة أي الحاجر الصحي) ذلك النشاط . وعلى تأكيد الجامعة وأساتذتها لتقديرهما الجزيل للنشاط السياسي للطلاب (بيان لجنة العمداء ١٩ / ١١ / ١٩٧٨ م ، بيان الهيئة النقابية لأساتذة الجامعة ١٩ / ١١ / ١٩٨٧ م) ، إلا أنهما بحاجة - ولا يزالان - إلى النظر بإيجابية إلى ذلك النشاط . فعليهما في المبتدأ أن ينظرا إلى ذلك النشاط كمصدر من مصادر حيوية وتفتح ومعرفة الطلاب . والانشغال بالوطن عند الطلاب مما تتوصل إليه الدول المجافية للعمل السياسي بأشكال اصطناعية مثل دروس التربية الوطنية والمسكرات التحشيدية . . إلخ . إن لكل جامعة في بلد مميزة . ولعل ميزة جامعة الخرطوم أن خوضها في السياسة قد أضحي خصيصاً من أدخل خصائصها . ودليلنا الباهر على ذلك أن ثورتين موفقتين من أجل الديمقراطية في ١٩٦٤ م و ١٩٨٥ م ، قد جرت إدارتهما من دار أساتذة الجامعة .

إن ابتذال العمل السياسي حق مثل اعتداله ، وعلى الجامعة أن تتوصل بالسياسة نفسها بأمل رفع ما تظنه ابتذالاً في العمل السياسي بين الطلاب . فالواضح من مفاوضات إدارة

الجامعة مع الطلاب أن الطلاب ، على دفاعهم المستميت عن الممارسة السياسية غير مشروطة الذى انتزعوه بكفاحهم ، مبالون إلى المساومة في مدار هذا النشاط وتوقيته في أروقة الجامعة . فالجامعة هنا محتاجة في الأساس إلى إدارة مثل هذه المفاوضات ، للوصول إلى اتفاقات ، ثم موالاتها بحماية تنفيذية متماسكة . فليس من علامات حسن الإدارة أن يُنصح المدير بافتتاح معرض مقام في خيمة بكلية القانون بعد صدور تعليمات الجامعة بعدم قانونية هذا العمل . فهذا الخرق المتبادل للاتفاق ليس نوعاً من قصور الإدارة فحسب ، بل هو أداء ، لا يساعد التوجيه السياسى للطلاب حين يتعلمون مبكراً أن الاتفاق أمر غير جدى ، وأن التنصل منه غير مستنكر .

علينا أن نحذر مناقشة منزلة الأستاذ في الجامعة بشكل حقوقى ، أى من زاوية افتراض ثابت بأن شغل الجامعة الأكاديميات ، وأن الأستاذ - كاهن هذا الشغل - مستحق للتبجيل من غير نزاع . لقد أشرت فيما مضى إلى أن هذه المنزلة قد أضحت مشار اشتراطات وتشكيكات من نفر من الطلاب ومناصريهم . علاوة على أن الجامعة قد اكتسبت في العقدين الأخيرين وظيفة سياسية أضحى من العسير فصمها من توقعات الطالب لفرص ممارسته في الجامعة . وأفضل السبل لمعالجة ما أثير عن الأستاذ وتقليم صلاحياته في القرار يبدأ بالاعتراف بأن الإصرار على المنهج الحقوقي سيتهى بنا إلى الإجراءات المحضنة وتعليق كل الحل على تنفيذها . ومن شأن الثقة المفرطة في الإجراءات أن تقودنا إلى ما أسميناه (عنف الجامعة) تجاه الطلاب والذي أوردنا عينات منه فيما سبق من حديث . فأفضل السبل في نظرى أن نقتنع بأن في تشديدنا على الطابع الأكاديمي للجامعة ربما نجري مفاوضة مستمرة مع الطلاب للاقتناع معنا بصواب هذا التوجيه . فثلث الطلاب ، الذين نقدر أنهم النشيطون في السياسة ، ربما لم يقتنعوا في دواخلهم بذلك ؛ ولذا لا يرون غضاضة في رفع صوتهم فوق صوت الأستاذ ، ليقدموا علماً بديلاً . ومعلوم أن الأكاديميات لا تزكى نفسها مجردة ، وإنما خلال أداء محكوم بإمكانيات مساعدة مثل استقرار الأستاذ ، وحفر الصلة بين الطالب والأستاذ ، ونمو المكتبة والمعامل وغيرها . وكلها عناصر شكونا مراراً من قصورها . فليس مستغرباً إذاً أن تؤثر تلك العوامل على الأداء الأكاديمي ، مما يترتب عليه تضاؤل جاذبية الأكاديميات . الجامعة بحاجة إلى مراجعة دقيقة لذلك الأداء حتى ينهض كالمحتوى المقدم والمنظم للحياة الجامعية .

لا مهرب من مواجهة حقيقة أن هذا الجيل هو ابن ظروف حكم فردى ، تكيف فيها استخدام اللغة بمتعضيات ذلك الحكم . إن قولنا بأن هذا الجيل « نُعيرى »^(١) الظروف لا يطمئن في سلامة حسه ومعرفته ومارسته السياسية . ولسنا نريد من هذا غير القول : إنه قد ترعرع في بيئة لغوية طبعها نظام حكم الفرد بطابع قوى .

ومن المؤسف ، أن يترتب على مصادرة الديمقراطية خارج الحرم الجامعى تطور ضار بالديمقراطية في شقها التربوى داخل الحرم الجامعى ، وذلك حين اختار الطلاب عام ١٩٧٢م أن يديروا اتحادهم وفقاً لـ (الانتخاب الحر) بدلاً عن التمثيل النسبى^(٢) . ولابد أن نقرر أن تلك كانت خسارة سياسية وتربوية كبيرة بغير تصيد للجنة أو تعقب للمتسبين في ذلك . فقد فقدت الجامعة بذلك منبراً مفتوحاً ذا نسب محسوبة في التمثيل والتعبير ، لإدارة حوار الطلاب السياسى والاجتماعى والاقتصادى بشأن شئونهم وشأن الوطن . وهو منبر يتقى التعبيرات والمفاهيم من الشراسة والاستغلاق على نفسيهما حين يشترط عرضها كحجج مقنعة جذابة أو كعناصر للمساومة مؤتلفة مع غيرها إن لم تلق كل القبول .

وفقدنا هذا المنبر التربوى المهم سيطر على الاتحاد اتجاه فكرى واحد . وسيطرة هذا الاتجاه بالذات منذ ١٩٧٢م (إلا في حالات شاذة سيطرت فيها تحالفات هشة مضادة لذلك الاتجاه) مما يستحق أن يدرس في موضوع ولغرض آخرين . ومع الاختلاف فقد ساد رأى الواحد بين الطلاب ، كما ساد رأى المايوى على نطاق الشعب الأوسع .

إن شر ما جلبه نظام الطاغوت النميرى على التعبير اللغوى هو شقه إلى قسمين :

١ - قسم حاكم اللغة فيه عدوانية ، إما بالتطويل للحاكم أو بالشتائم أو بالغمز واللمز أو التهديد القح أو الخداع . والتعبير في هذا الشق غالباً ما كان (مجهول المؤلف) في خطب النميرى خاصة . فقد كان إنشاء هذه الخطب من عمل شيع الاتحاد الاشتراكى

(١) نميرى هو الرئيس السابق للسودان بين سنة ١٩٦٩ وسنة ١٩٨٥ . ونميرى قنن لحكم طاغوت الفرد .

(٢) كانت انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم تدار حسب مبدأ التمثيل النسبى الذى يضمن تمثيل ألوان الطيف السياسى بالجامعة ، كل حسب ثقل الأصوات التى ينالها . وحين اختار الطلاب مبدأ الانتخاب الحر فى ١٩٧٢م توفرت إمكانية أن يكتسح تنظيم واحد انتخابات الاتحاد . وبالفعل ظل الاتجاه الإسلامى يحتكر بالانتخابات هيئات اتحاد الطلاب ، منذ ١٩٧٢ وحتى ١٩٨٩ ، إلا في سنين قليلة شاذة .

والدولة تبث فيها أفكارها وتتخلص من المتنافسين باللغة الغامزة اللازمة . وكثيراً ما خدمت هذه اللغة كمقدمات (لانتقابات القصر) التي تعاقبت في الدولة النورية .

٢ - قسم معارض اللغة فيه تأجيحية لقطة للفضيحة والإخفاق والتعبير فيها مجهول المؤلف أيضاً . وأهم قسمة في هذا الشق هو الريية المطلقة في الخصم التي تصل حد الوسوسة . انظر إلى بيان الهيئة النقابية لأساتذة جامعة الخرطوم (١٩٨٧/١٢/٢م) واستخدامه المسرف كلمة (خطيرة) ؛ بينما ربما حلت محلها كلمات أو عبارات أقل إفزاعاً مثل (جزافية) أو (غير مؤسسة) أو (خالية من الأدب) . فاللغة في هذا الشق تبدو أيضاً بغير بدائل تراعى مقتضى الحال في التعبير ، الذي هو مقصد البلاغة .

لقد لمنا في نقاش مضى^(٣) أهمية ورود اسم الكاتب أو رئيس تحرير الصحيفة الطلابية الحائطية ، حتى تتلافى الشرور المترتبة على (مجهولية المؤلف) . فهذه المجهولية ، هي التي تجعل الكاتب في حل من المراجعة والمواخنة . فهو يكتب في قطع من الكتاب . وفي هذه القطعية تزوى ملكته ، وقامته الفريدة ، فيخلق أدب الخطاب ويعبر مع العابرين .

بجانب مجهولية المؤلف يشكل اجترار التعابير والمفاهيم في الكتابة مصدراً من مصادر عنف اللغة . فإذا حللت أصول كلمة جريدة (آخر لحظة) الحائطية ، منبر الاتجاه الإسلامي الطلابي ، التي اشتهرت في سباب الأساتذة ، لوجدتها تحترق بإسراف من مخزون ثقافي وتعبيري . ويصح بذلك السؤال إن كان كاتبها قد عانى (في الدلالة الإبداعية السائرة لكلمة معاناة) قليلاً أو كثيراً في تمثيلها وصياغتها .

فقد جاء في تلك الكلمة ، أن الشيوعيين والمنافقين من الأساتذة « يخططون وينفذون ويقضون الليالي الحمراء يأكلون ويشربون ويضعون ساقاً على ساق . يطلقون الضحكات العالية تلذذاً بسقوط ضحاياهم ، خفافيش الظلام ، تسمع في الليل لها حفيفاً ولا ترى إلا أشباحاً لكنها تباهتكم بضرباتها » .

وفي هذه العبارة ، كما ينهني صديق لغوي ، أصداء لا تخفى من أغنية سياسية (السن أريد) للفنان حسن خليفة العطر أوى التي يصف فيها حياة « البرجوازيين » المترفة في مقابل حياة الكادحين :

(٣) كانت لجنة دراسة العنف بين الطلاب قد ناقشت ضرورة أن تحمل المقالات في صحف الطلاب الجدلارية أسماء كاتبيها .

والترفون

يمزقون الليل

والجواز ملتهب . . يثر حباله نهدي وجيد

وموائد خضراء تطفح بالنبيذ وبالورود

نهر من اللذات ، يكتسح الموانع والسدود

صخب الملايين الجياح

في اللاشعور حياتهم . . فكأنهم صم الصخور

وقد تضمنت قطعة آخر لحظة نحو خمس آيات . ولم تجر تلك الآيات مجرى الاستشهاد بها ، بل جرت في نسيج لغة الكاتب . ومن حق التربوي أن ينزعج حين يرى أن اجترار محفوظات طالبه قد غلب حتى أصبح القسمة الرئيسية فيما يكتب .

فالطالب يتحول بهذه القسمة إلى ناظم ، اللغة عنده صيغ جاهزة معبأة تترامى عند قلمه بغير جهد للتحليل ، وإعادة التركيب ، والتفرد . وقد برع في هذه الحرفة النظامية المرحوم عمر الحاج موسى ، وزير الثقافة والإعلام في أوائل دولة ثيوري ، الذي جعل منها أسلوباً وحيلة .

ومن باب التعنيف باللغة أيضاً اجترار مفاهيم (عامية) (في معنى الشيوع لا الابتذال) كأحكام مكتملة صالحة لتكون نبذاً . وعامية تلك المفاهيم ؛ مما يحصنها من إعادة الفحص ، والنقد ، والتقويم . والمقصود من الفحص ومقتضياته أن يتيح للكاتب أن يجدد معرفته بالمفهوم المعين ، بدلاً من الركون إلى الاعتقاد العامي فيه . وهذا التجديد مما يجعل الكتابة كدخا خاصاً بمعنى ما . وسأتطرق هنا لمفهومين مخصوصين تسربا إلى حلبة الجدل ، حول ما جرى بالجامعة من قبل كتاب الجبهة الإسلامية لبيان هذه المسألة .

١ - كتب موسى على سليمان (الراية ٢٦ / ١١ / ١٩٨٧م) يقول :

(ولأن كان الرأي العام لا يعلم ، فإن الأسرة الجامعية تعلم أن بعض عمداء الجامعة الذين يدعون الأبوة التي تطفح ببياناتهم زوراً وبهتاناً لا يعرفون لها معنى ولا مناداً ؛ لأن بعضهم لم يتأهل لذلك رغم بلوغهم من الكبر عتياً) .

والإشارة قوية هنا إلى عزوية عميد كان طرفاً في الحادثة التي تمخض عنها ما تمخض . وتنظر هذه الإشارة إلى مفهوم عامي عن العزوية . وهي إشارة ونظرة لثيمة جلد . لأنه بجانب الأبوة البيولوجية هناك (أبوات) جمعة . فالمسيحية الكاثوليكية تقتضى عزوية قسمها لتخلص لهم (أبوة) الرعية . وقد استعرضت جريدة النهار السودانية مؤخراً كتاباً تناول العزاب بين الأئمة والرواة وأهل الكلام والحديث والفلسفة المسلمين وهي عزوية لم تنف عنهم أبوتهم الروحية والثقافية . إننا مجتمع يريد أن يأخذ بالديمقراطية . ولكي تستقيم هذه الديمقراطية وتقسو ، علينا أن نتاسمخ ويكثر من التفهم مع أولئك الأفراد الذين يتخذون قراراً بالعزوية . فهذا شأنهم أولاً وهو ليس بشأن لنا ثانياً . فلا تعبير بالعزوية إلا لمن ظن أن له ولاية متجسدة على خيارات الناس .

٢ - كتب أحدهم في جريدة الرواية - ويخوننى التوثيق هنا - أن مدير الجامعة قد جانبه الصواب ، حين ظن أن إدارة الجامعة شأنًا هينًا مثل كتابة مؤلف عن « الشلوخ » وهي القصص على الوجه التي كانت ميسماً للسودانيين الشماليين في جيل مضى . والمعلوم أن مدير الجامعة الحالي قد أصدر في السبعينيات كتاباً جيداً تقصى فيه عروبة وزنوجة الشلوخ ، كممارسة ثقافية سودانية . ومنتشاً التوبيخ لمدير الجامعة هنا اعتقاد عامي بضالة شأن كل ما اتصل بثقافتنا في شقها الإثنوغرافى والفولكلورى . وهذا لؤم كبير . ولو قرأ كاتب الرواية كتاب المدير يغير تعصب ، لرأى أن ممارسة الشلوخ قد اتسعت لتستقصى الرموز الإسلامية أيضاً مما يعتقد الكاتب أنها وحدها مما يستحق الدراسة . فضلاً عن طمع المهتمين بالدراسات الإثنوغرافية والفولكلورية أن لا يفقدوا الاهتمام والتمويل من جراء مثل هذه الأقلام التي تحشرهم في مقارنات لا جدوى منها ، مثل مقارنة إدارة الجامعة بكتابة كتاب عن الشلوخ .

التوصيات :

غلبة عنصر الكلام في الحادثة التي أدت إلى إغلاق الجامعة حدى بهذه الكلمة أن ترسم نموذج عام اللغة الاجتماعى لفهم تلك الحادثة في نطاق بيئتها اللغوية العامة والنسيج الاجتماعى الكلى ، الذى جرت فيه . وأهم مرتكز للكلمة هو قناعتها بأن الممارسة السياسية للطلاب هي ممارسة تربوية في المقام الأول . ولذا صح البدء منها بدلاً من البدء بإرغامها فيما رأينا من اقتراحات غلبت عليها الإجراءات الإدارية للخروج من الأزمة الراهنة . وللبدة من هذه الممارسة السياسية يستلزم أن يُعنى أكاديمياً بالمهارات التي يستخدمها الطالب في هذه الممارسة حتى نطمئن إلى سداد الممارسة السياسية وقيامها على عفة اللفظ والمقصد . إن

غايته من ذلك أن نوطد ديمقراطيتنا الوليدة على قاعدة من الولاء لتلك العفة . وسيتضمن منا هذا - بجانب اتخاذ عدد محدود من الإجراءات - أن نفتش أداءنا الأكاديمي لنحفز عدداً من المشروعات ؛ لنسحب ملكة الطالب التعبيرية ؛ ليسوغ بيانه وليصبح عند التفكير حدًا لا اجتراءً . وبناء عليه فقد استصوبت أن تتأملوا الاقتراحات التالية :

١ - إيلاء التدريب والبحث في علم اللغة الاجتماعي عناية مرموقة . وستتقرر أوجه هذه العناية وأسبقيتها إذا دعت الحاجة المتخصصين القلائل في هذا العلم ، الموزعين في شعب مختلفة ، لرسم برنامج تبناه الجامعة لتلك الغاية .

٢ - تدبير منحة سخية من كلية الدراسات العليا لطالب دكتوراة يدرس مسألة اللغة والديمقراطية ، بالثقات خاص لفترة الرئيس ثميري .

٣ - مراجعة موقفنا من كتابة المقالة كتدريب على البحث وكمجال لتجلى الممارسة اللغوية ، وذلك باستبيان حصر مدى شيوع هذه العادة الأكاديمية ، وتأثيرها ، وحجم الحاجة إليها .

٤ - خلق نواة شعبة تعنى بفن الكتابة الإبداعية والبحثية لتقديم كورسات ، على نطاق الجامعة على أن تدرس الجامعة إلزامية هذه الكورسات لقوام شهادة البكالوريوس .

٥ - أن تبدأ هذه الشعبة بدعوة الراغبين ، من صحفيي الجامعة إلى حلقة دورية لتدريبهم في فن الكتابة الصحفية ، وأن تستعين على ذلك بمن ترى من الصحفيين والكتاب .

٦ - وأن تدرس أيضاً إمكانية تقديم كورسات في الإلقاء والخطابة للراغبين من قادة العمل السياسي والأدبي والمسرحي بالجامعة .



انعمدت بقاعة الشارقة بجامعة الخرطوم فى الفترة ما بين الرابع والسابع من يناير ١٩٨٩ ندوة : الفولكلور : التراث الشفاهى والتاريخ ، التى نظمها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم بالسودان . وقد شارك فى الندوة علماء باحثون ومهتمون من داخل وعارج السودان ، ومن تخصصات أكاديمية متنوعة .

عكف المتدرون على مناقشة ستة عشر بحثاً فى خمس جلسات ، وخصصت جلستان منها لحاضرتين ، الأولى من البروفسير يوسف فضل حسن ، مدير جامعة الخرطوم ، عن تجربته فى كتابة تاريخ السودان من خلال التقاليد الشفاهية ، والأخرى من البروفيسورة (ليندا ديج) ، من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية ، عن التسخير السياسى للفولكلور لإذكاء الروح القومى والأيدولوجى . وشارك فى النقاش جماعة من مختصى العلوم الاجتماعية والإنسانية بالجامعة وطلابهم . وأضفت مداخلات الكاتب الصومالى نور الدين فارح حيوية ملموسة على المناقشات . وقد خصصت الجلسة الأخيرة للتوصيات .

لن يتقيد عرضنا بتبويب الندوة لموضوعات جلساتنا ، إذ إننا نستعرض أوراق الندوة فى محاور مستخلصة من واقع آيات تجانسها التى بدت لنا بعد تقديمها ، واعتباراً للوجهات التى اتخذها النقاش . وقد رنا أنه ربما كان مفيداً للقارئ أن نوظر للأبحاث التى درست حالات تاريخية مخصوصة بخلفيات نظرية ومنهجية من علم التقاليد الشفاهية حتى تعم الفائدة .

(*) نشرتها مجلة المأكورات الشعبية فى مجلدها الرابع ، عددها الخامس عشر ، عام ١٩٨٩ .

الفولكلور
والتاريخ^(*)

فى تعريف التقاليد الشفاهية :

يعرف جان فانسينا Jan Vansina التقاليد الشعبية بأنها أخبار Messages شفاهية عبارة عن إفادات معنونة عن الماضى الذى لا يدخل فيه الجيل الحاضر . وسيان فى هذه الإفادات عند فانسينا أن تكون منطوقة أو مغناة أو معزوفة على آلة موسيقية (١٩٨٥ : ٢٧) . فشفاهية هذه الإفادات مقصود بها أن تنفى عن نطاقها كل المصادر التاريخية الأخرى مثل الوثائق والثقافة المادية . وقد قصد فانسينا بإبعاد الجيل الحاضر عن غطاء التقاليد الشفاهية فوز التاريخ القائم على التقاليد الشفاهية Tradition Oral من التاريخ الشفاهى Oral history القائم على إفادات وذكريات شهود العيان .

خيمت الفوارق والدقائق التى جاء بها هذا التعريف على الجلسة التى خصصتها الندوة لتاريخ الحركة الوطنية السودانية (١٩٢٢ - ١٩٥٦) على ضوء إفادات المساهمين فى تلك الحركة ، فقد أثير السؤال إن كانت تلك الإفادات تقاليد شفاهية ، وهو سؤال أملته وفرة الوثائق المكتوبة عن تاريخ الحركة الوطنية بما يجعل الرجوع إلى الإفادات الشفاهية ضرباً من الفضول . كما جرى التشكيك فى الندوة فى جدوى تقسيم التاريخ القائم على المصدر الشفاهى إلى تقاليد شفاهية وتاريخ شفاهى .

تمسكت الدكتورة محاسن حاج الصافى فى ردها حول مشروعية الرجوع إلى المصدر الشفاهى فى حال توافر الوثائق بما جاء فى ورقتها المعنونة (الروايات الشفوية كمصدر للدراسة حركة ١٩٢٤ فى السودان) . فهى ترى أنه برغم وفرة الوثائق عن فترة الحركة إلا أن إفادة شهود العيان والمساهمين فى الحركة قد حسنت فهمنا للذوابع التى أملت على الأفراد الانخراط فى الحركة . فتلك الإفادات أنفع من الوثائق البريطانية الاستعمارية التى انشغلت باتهام الحركة بأنها من صنع أياد مصرية ، وهى أنفع لغرض البحث كذلك من الوثائق المصرية التى رغبت فى تصوير الحركة الوطنية السودانية كمجرد فرع للحركة الوطنية المصرية .

ونبهت ورقة الأستاذة بقمع بدوى وعنوانها (المقاومة الشعبية فى أم درمان فى فترة الاحتلال الإنجليزي) إلى قيمة تلك الإفادات فى حد ذاتها كتصووص تاريخية . فمن إفادات النساء وقف المتدون على لغة نساء أم درمان فى ذلك العهد ، كما سجلت الإفادات من غير قصد صريح نظام المواصلات فى عاصمة البلاد فى الثلث الأول من هذا القرن ، ولجغرافية الأحياء السكنية وقسماتها الطبيعية والاقتصادية .

وجادل الدكتور خالد حسن الكد في ورقته باللغة الإنجليزية والمعنونة (منزلة التقاليد [الروايات] الشفاهية في تاريخ الحركة الوطنية السودانية ١٩٢٤ - ١٩٤٥) لمحو الفوارق بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي . وقد عاب الكد على تعريف فانسينا أنه يعد كتقليد شفاهي الإفادة المتواترة المعننة ، بينما يخرج من حظيرتها إفادات شهود العيان والمساهمين على كونهم وجدوا في مظان الخبر نفسه .

لا تنطوي تفرقة فانسينا بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي على تمييز أو مراتبية كما توحي كلمة الكد ، فإن كل ما أراد فانسينا من تفرقة أن يبين الطبيعة المصدرية المختلفة لكل من الصنفين ، حتى نلتمس لكل منهما منهجية تأخذ في الاعتبار اختلاف طبيعتهما . ففي التاريخ الشفاهي - خلافاً للتقاليد الشفاهية - توجد علاقة خاصة بين الراوى وخبره أو شهادته (فانسينا ١٩٨٥ - ١٠٩) ، فالراوى يحكى كشاهد عيان أو مشارك في الخبر التاريخي . أما في التقاليد الشفاهية فالراوى مجرد حلقة في السند .

وهذه التفرقة مما احتاج لها الكد في بحثه نفسه ، فقد اشتكى أن رجال الحركة الوطنية بواقع ذكرياتهم التي جمعت يبدو أكثرهم مصاباً بفقدان التركيز ، مستطرداً ، وفقدان التركيز خصيصة معروفة من خصائص الذكريات الشخصية التي يبنى عليها التاريخ الشفاهي . ولذا ينصح خبراء التاريخ الشفاهي أن يحزم الباحث أمره مع الراوى ، وأن يحدد غرضه بوضوح حتى يتفادى أن يخوض الراوى في أشياء وأشياء وأشياء .

وانجهدت الأوراق التي ناقشت علاقة الثقافة المادية بالتاريخ إلى عرض الثقافة المادية كدليل تاريخي في حد ذاته . فغرض دكتور يوسف حسن مدني من ورقته المعنونة بالإنجليزية (الثقافة المادية كمعين للمؤرخ) أن يستخدم الأدلة التي بيده عن بعض الحرف السودانية لتصحيح وتقويم سوء الفهم في النظر إلى الصناعة السودانية التقليدية . فالمرخون حسبما جاء عند يوسف - يقولون بغير تثبت : إن الأتراك الذين حكموا السودان بين ١٨٢١ - ١٩٨٥ طوروا المواصلات النهرية . فالأتراك في قول يوسف - لم يحدثوا تطويراً في النقل النهري إلا بمقدار ما كان خادماً لأغراضهم المخصوصة . وليس أدل على ذلك من تلاشى أنواع المراكب التي جاء بها الأتراك بزوال ورجوع السودانيين إلى أنماطهم التقليدية التي تطاوع فيها الصناعة البيئة الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .

والمؤرخ المشغول بالتاريخ الإداري يجد نفسه بإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة سياسية معينة . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الثقافي ، فيما يرى يوسف ، لتأتى له أن ينظر إلى موضوع التطوير بشكل أكثر تعميقاً ، أى ليست كحركة رقى محايد من درك إلى درج ، بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

وقدم البروفيسر أحمد محمد على المحاكم مساهمة مرتجلة عن الإثوغرافية صناعة الفخار درس فيها المتزلة الاجتماعية والتقاليد الحرفية والإسلامية في إبداع أحد أشهر صناعات الفخار بمدينة كسلا بشرق السودان . وتميزت الدراسة بالتركيز على إنتاج وأداء خزفي بعينه . ويرى المحاكم أن مثل هذا المنهج قد يصبح مفتاحاً للدراسة كيف تشكلت صناعة الفخار في ضوء المعطيات والمعمرات الإسلامية التي يستجيب وينفعل بها حرفي بالاسم . ويأمل المحاكم أن يوهلنا مثل هذا المنهج للإجابة على أسئلة لاحقة مثل : هل هناك تقاليد تبقت في صناعة الفخار الحالي مما هو أثر منقول عن حقبة باكرة ؟ وما هي التأثيرات المجتمعية واليّن - مجتمعية على صناعة الفخار ؟

التقاليد الشفاهية : من المصدريّة إلى الخطاب :

لعل أكثر الأسئلة حرجاً وقدماً بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التي تعول على التقاليد الشفاهية هو مقادير الخيال والحقيقة في تلك التقاليد . وخلال النقاش في الندوة عدّك نور الدين فارح بصورة جذرية سؤالات مصداقية التقاليد الشفاهية ليقول : إن جرح المصدقية ليطال كل كلام ، مكتوباً كان أو شفاهياً . وبناء عليه فالمصدقية ليست مما يطعن في التقاليد الشفاهية وحدها . ومضى ليقول :

إن من الأفضل ألا نطرح المسألة وكأنها مسألة مصداقية . فالأمر عدى ليس مطابقة ما قيل بالحقائق ، ولكن علينا اعتبار قوة الكلام وتأويله سواء كان مكتوباً أو شفاهة . ينبغي ألا نشط في اعتقاد صافي بصحة التاريخ . فكتابة التاريخ تبعدي حقا إذا أجبنا بـ (نعم) على السؤال الآتي : هل ستسمح للناس أن يضمّنوا أخبارهم التاريخية في الأشكال التي يختارونها .

وربما كان هذا بعض ما رمت إليه ليمانديج في المناقشة حين قالت : إن التاريخ فولكلوري في طبيعته ، سواء المكتوب منه أو المروي شفاهة . فالتاريخ ذاتي جداً ومسخر لأغراض ، وهو فولكلوري لأنه مبتدع ذاتياً .

ودعت ورقة الدكتور عبد الله على إبراهيم المعنونة بالإنجليزية (مدرستا الناقسة ، و « راس الهام » فى المدرسة التاريخية الكباشية) إلى نقلة من الانشغال بالتقاليد الشفاهية كمصدر محفوف بالمطاعن إلى اعتبارها خطاباً Discourse لا مندوحة عنه فى مجتمعها . وقالت الورقة : (فى العمل الميدانى يدخل الراوى (مؤرخ الحقل) فى علاقة مع المؤرخ (الداخلى الحقل) وهى علاقة يحرص فيها المؤرخ على تصعيد المطاعن فى التقاليد التى يتلقاها عن الرواية ليقومها بالجرح والتعديل . ولهذا ظلت تلك التقاليد فى أحسن الأحوال مصدرًا تاريخيًا يستأنسه المنهج التاريخى الصفوى قبل أن يستعان به فى كتابة التاريخ . ودعت الورقة إلى النظر إلى التقاليد الشفاهية كخطاب .

ولتأكيد فكرته عرض عبد الله لحوار تاريخى محتدم بين نفر من الرواة من قبيلة الكبابيش العربية السودانية حول هجراتهم الأولى ، مشيراً إلى العناصر فى هذا الحوار التى تجعل من التقاليد الشفاهية المرتبطة به خطاباً فى حد ذاته من ، حيث تماسك قوامه الخطائى Discursive integrity وجدل مفرداته واحداً مع الآخر Dialogic ، وقد قال عبد الله إن هذه النقطة مما سبق ودعا إليها فانسها بشكل عام حين قال : إن التقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر عن الماضى ، ولكنها عينة من التأليف التاريخى Historiography ، وبناء عليه فالتقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر خام . إنها بالأحرى فرضية تاريخية كفرضية المؤرخ الأكاديمى نفسه حين يفسر الماضى . وطلب فانسها من المؤرخ الداخلى فى الحقل أن يلتقط هذه الفرضية من التقاليد الشفاهية التى يلقيها عليه مؤرخ الحقل قبل أن يبدأ شغله المعروف فى استنباط فرضيات أخرى . وبمعنى آخر ، فإن المؤرخ الداخلى على الحقل ربما يتابع باستماعه للرواة تاريخ الحقل لأنه لا سبيل إلى اختراعه (فانسها ١٩٨٥ : ١٩٦) .

تسلسل الأحداث فى الزمان :

من المعروف أن تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمنى Chronology هو مقتل التقاليد الشفاهية . ولا ينبغي أن نترجع لخلو تلك التقاليد من التعيين التاريخى . والمؤرخ حين يتغنى مثل هذا التعيين من التقاليد الشفاهية فهو فى الغالب إنما يطلب ضرباً من المعلومات ليست تلك التقاليد مهياة لتوفيره له . فذاكرة الماضى فى مجتمعات ما قبل التكوين نادراً ما احتفلت بذلك التعيين الكمى للمجرد ، فالتقاليد الشفاهية تنمى وتذيع جوانب من الماضى رأى الناس أنها مهمة بغير احتفال بالتعيين الأمنى للأحداث (هنيجى Henige ، ١٩٧٤) .

وفى غيبة هذا التعيين التاريخي لتوارد الأحداث يحتال المؤرخ احتيالا إلى غاية فى ضبط تسلسل الأحداث الزمنى فى التقاليد الشفاهية . ويستكر المؤرخ لذلك نظاماً من التواردات Synchronisms . وهناك أشكال منها نسميها المشعقيات Tie-ins . ومن هذه المشعقيات أن يلتقط مؤرخ إشارة تقليد شفاهى إلى وقوع حادثة ما ، خلال كسوف للقمر أو خسوف للشمس ؛ ليبين وقت الحدوث على ضوء الجداول الفلكية المقررة . ومن هذه المشعقيات أيضاً إشارات التقاليد الشفاهية لأحداث فى مجتمع يعتمد الكتابة أو إشارات فى كتب لأحداث وقعت فى مجتمع أمى ، والوصول إلى تعيين التواريخ بمقاربة تلك الإشارات ومضاهاتها بعضها ببعض .

وقد التمس ورقة البروفسير سيد حامد حريز بالإنجليزية والمعونة (أنساب أهل الملك وتعيين التواريخ فى التقاليد الشفاهية) هذه الحيلة التقليدية لنسبة فخذ الشعديناب ، أهل السلطة السياسية بين قبيلة الشكرية العربية فى بادية البطانة السودانية . فقد توصل حريز إلى تقويم لسنى حكم مشايخ الشكرية على ضوء ما ورد من إشارات إليهم فى كتاب الطبقات فى خصوصى الأولياء والصالحين والعلماء لمؤلفه محمد ضيف الله (كتبه فى نهاية القرن الثامن عشر وأعيد نشره فى الثلاثينيات من هذا القرن ، وحققه يوسف فضل حسن فى ١٩٧١) .

الأجناس الفولكلورية والتاريخ :

أثارت ورقة الدكتور شرف الدين الأمين عبد السلام المعنونة (دراسة فى تاريخ العقوبات الشفاهى) مسألة الفولكلور والتاريخ من زاوية الأجناس أو الضروب الفولكلورية . فالجنس الفولكلورى هو مفهوم يشمل ترتيباً مخصوصاً للشكل ، ومواصفات للمحتوى . فالأخبار والرسائل تتخذ جنساً فولكلورياً حين تتأطر فى شكل ما ، وتتظم فى بنية داخلية ما ، وعندما يلتزم محتواها بالقواعد المقررة لذلك الجنس (فانسينا ١٩٨٥ : ٧٩) .

ونبهت ورقة شرف الدين إلى إمكانية كتابة تاريخ أسرة اليعقوباب الدينية بأواسط السودان من أدب الكرامات الذى يحيط بشيوخها منذ القرن السادس عشر . وأورد شرف سيرة نفر من صالحى هذا البيت فى نسج سابغ من كراماتهم .

وقال كاتب هذه السطور فى المناقشة إن إمكانية كتابة التاريخ الأسرى قد سبقتنا إليها (المناقب) التى هى جنس فى الكتابة التاريخية فى السودان . فالمناقب من أدب السيرة

والتراجم . وهى تأليف عائلى فى الغالب لصنور المؤلف فى كتابها عن واجب البر والولاء والمحبة . ويرسم المؤلف فيها حياة المترجم له التى هى لوحة من كرامات تنلغ فى حياته ، وتتصل بعد موته ، وتبقى فى نسله إرثاً وفى جيرانه .

وقد ورد أن المؤرخ الأكاديمى يحتاج إلى أكثر من مجرد الريية فى مصداقية الكرامات كدليل تاريخى . إنه بالأحرى بحاجة إلى دراسة المعطيات التاريخية للكرامة كجنس فولكلورى ، فمن بين أكثر مواصفات الجنس الفولكلورى إثارة لاهتمام المؤرخ - فى نظر فانسينا - السؤال إن كان من المفروض فى الجنس المخصوص أن يكون مطابقاً للتاريخ (أى أنه لا يمكن تغيير محتواه بقصد) أم لا (١٩٨٥ : ٨٢) . وقد تجلّى هذا الاهتمام بخصائص الجنس الفولكلورى عند شرف فى قوله : إن رواة الكرامات يروونها كتاريخ معتمد ، وليس كحكايات غير قابلة للتصديق . وتجلى ذلك الاهتمام أيضاً فى إشارة شرف إلى عظم التاريخ فى تلك الكرامات من زاوية إيرادها لأحداث وشخصيات يمكن التحقق منها .

الأسطورة والتاريخ :

جاءت الأوراق التى تعرضت للأسطورة والتاريخ بمسألتين : المسألة الأولى : هى جدوى الأسطورة لكتابة التاريخ ، بخاصة إذا درسنا الأسطورة على ضوء المنهج البنىوى الذى يقرأ الأسطورة كفعل لغوى صادر عن رشاقة محضة للعقل الإنسانى لا كسجل تاريخى . أما المسألة الثانية : فقد تناولت معظم هذه الأوراق بغير سابق اتفاق أسطورة (الغريب الحكيم) الرائجة فى بلاد السودان ، بمعناها التاريخى والجغرافى الواسع وهوامشها والتى تُشفر فى أكليشييه مستقر لتحول الجماعات الأفريقية إلى الإسلام أو تبنى النسب العربى .

ورقة الدكتور الشاعر محمد عبد الحى المعنونة (الشيخ إسماعيل صاحب الربابة : التاريخ والنموذج الأسطورى لمفهوم الشاعر فى كتاب طبقات ود ضيف الله) لا تحرى الوجود التاريخى للشاعر الصوفى إسماعيل صاحب الربابة الذى عاش فى القرن الثامن عشر ووردت سيرته فى كتاب طبقات ود ضيف الله الذى سبقت الإشارة إليه .

خلافاً لذلك ، تريد الورقة إظهار الوجود الأسطورى فى شخصية إسماعيل واستشفاف نوع من الهيكل الداخلى أو الصورة الجوهرية الأولى للشاعر السودانى الذى

أبدعه الخيال الجمعي الشعبي . إن محمد عبد الحى لا ينظر إلى صورة الشيخ كانعكاس لحركة تاريخية في زمن ما أو يفسرها بالتالى بالإشارة إلى أحداث تاريخية ، بل يعنى أنه سينظر إليها فى حد ذاتها مستخلصاً معناها من النسق الداخلى لها ، من العلاقات التشكيلية واللغوية بين عناصرها هى نفسها .

وشخصية الشيخ إسماعيل مبحث مركزى فى مانفستو محمد عبد الحى الشعرى وفى استبطانه لموحى الشعر فى السودان . وربما كانت مساهمته للمؤتمر هى المراجعة الجذرية الثالثة لورقة كتبها أول مرة فى الستينيات . ومع ذلك أولى محمد عبد الحى أكثر جهده فى الورقة لتسرب وانتشار العناصر التاريخية التى اثنبت فى صياغة أسطورة الشيخ إسماعيل ، وهى أسطورة أوفريوس ، وإثبات وقائع دخول الإغريق والرومان ثم المسيحية للسودان ، ومن ثم تأثيرهم على الثقافة السودانية الأفريقية .

وهذه التارخة هى التى أغرت البروفسير أحمد محمد على حاكم فى مداخلته ليعطى سياق عهد الحى التاريخى بعداً يمتد إلى هيرودتس الذى جاء بذكر جماعة من الجنود المصريين الذين هربوا من أسوان وسكنوا بلدة الكوة الحالية التى هى موطن الشيخ إسماعيل . وأراد حاكم من مداخلته هذه أن يقول بأن أسطورة الشيخ إسماعيل ربما انطوت على أثر بابلى أو آشورى بالنظر إلى مزار داود خاصة . ورد عبد الحى بأن ترتيب حاكم ترتيباً خارجياً صالح لكل مكان ، إلا أن خصوصيات الوضع السودانى لإسماعيل تبدأ بأوفريوس ثم المسيحية ثم الإسلام . وأكد محمد من جديد أنه مهتم بالنسق الداخلى للأسطورة أكثر من اهتمامه بمسائل التأثير والتأثر .

وجاء الدكتور لادسلاف هولى Ladislav Holy من جامعة سانت اندروز بأسكتلندا فى ورقته المعنونة (الدين والعادة والأسطورة عند قبيلة البرتى فى شمال إقليم دارفور) بأسطورة تفسر دخول البرتى الإسلام على يد جماعة مسلمة . وقد كانت هذه الجماعة أرسلت من مكة لفض نزاع بين ملك البرتى ورجل من الفلاتة (الفلاتى) اشتكى لشريف مكة عن أخذ ملك البرتى إبتيه واحتجازه لهما . وقرأ هولى هذه الأسطورة عن أصل الدين ، على ضوء أسطورة أخرى عند البرتى عن أصل النار ؛ لكى يخلص إلى أن الأسطورتين قد رفدتا من نفس الرموز الكونية . فمبحث هولى إذن غير معنى بالدقائق التاريخية لتحول البرتى إلى الإسلام . وقد لا يعد الأسطورة وثيقة مؤدية إلى مثل ذلك المبحث . إنه بالأحرى أكثر احتفالاً ببنيات التضاد التى تشكلت منها الأسطورتان ، وهى البنيات التى يقف الحيوان فيها

بطرف ، والإنسان بطرف آخر ، والطبيعة بطرف والثقافة بطرف آخر ، والداخل بطرف والخارج بطرف آخر . وهذه مادة المعارضات التى فى أصل صنعة منهج النبوية .

وتدور ورقة الدكتوراة إليزابيث هودجكين Elizabeth Hodgkin من مدرسة الدراسات الاستشرافية والأفريقية بجامعة لندن والمعونة (أبناء الرقيق وأبناء الجن) حول محورى البنية والتاريخ أيضاً . تأتى الورقة بأسطورتين عن جماعة أيولدن من الطوارق الذين يسكنون على منحى نهر النايجر ؛ حيث تتحدث الأسطورة الأولى عن إسلام هذا القبيل من الطوارق بواسطة غريب حكيم من المغرب أو البربر تزوج أخت ملك الأيولدن ، وأنجب ولداً استخلفه ذلك الحاكم بعد موته . غير أن فتنة نشبت إما لدى تولى ابن أخت الملك أو إثر استخلاف ابن الأخت لابنائه أو إخوته من بعده . وتحكى الأسطورة الأخرى عن أصل الأيولدن ، وتعددهم نسلًا لنساء من المسترققات من أسرى الحرب اختلس الجن مضاجعتهم حين غفل الحراس .

وترى هودجكين أن الأسطورتين متفقتان (برغم تفاوتهما فى درجة إيغال الخيال فى كل منهما) فى القول بأنك إذا أوجدت دولة جديدة أو شعباً جديداً فإنك لابد أن تنتهى إلى عمل غير طبيعى - أو أقله - غير متوافق مع مألوف سير الحياة . ففى الأسطورة الأولى كسر ابن الرجل الغريب نظام الوراثة ، بينما ضاجع الجن البشر فى الأسطورة الثانية .

وتشير هودجكين إلى أن الأسطورتين ربما عبرتا عن واقع تاريخى فى خلطة جماعة وافدة بجماعة مقيمة . هذا من جهة التاريخ . أما من جهة التحليل النبوى ، فالأسطورتان تعبران عن توتر مستمر فى مجتمع الطوارق بين النظامين الأمومى والأبوى . وترى هودجكين أن هذا النزاع هو مظهر لتغيرات وإشكالات أعمق فى مجتمع الطوارق لدى بروزه فى القرن السابع عشر ، ر حين كان يربأزمة اجتماعية حادة ويشهد بروز تشكيلات وتحالفات اجتماعية وخبو أخرى . وتناولت هودجكين تاريخ الطوارق فى تلك الفترة وهذا التاريخ عملية اجتماعية عانى فيها الطوارق من الجوع البطيء ، نتيجة تحول طرق التجارة وتردى التجارة العابرة للقارة عبر الصحراء . وتساءلت هودجكين إن كان هذا التاريخ الخاص قد انعكس فى الأسطورتين .

واعتمدت هودجكين المقابلات النبوية الدارجة مثل الداخل / الخارج ، والوافد / المقيم ، والزراعى / الرعوى ، وقرائب الأم / وقرائب الأب ؛ لتقول بأن الأساطير

ربما لا تعالج تاريخ بروز الأيولدن في القرن السابع عشر ، ولكنها ربما ضجح فيها - أى الأساطير - صدام ومصالحات تلك المقابلات البنيوية الأزلية في المجتمع الرعوى في الفترة التي تشكلت فيها هذه الأساطير ذاتها .

وقد قدم الأستاذ فرح عيسى أسطورة أخرى للغريب الحكيم في ورقته المعنونة (علاقة مملكة تقلى بدولتي الفوج والمهدية : رؤية من خلال الرواية الشفاهية) . وتدور القصة عن فقيه سائح من عرب شمالي السودان جاء إلى مملكة تقلى (الواقعة في جبال النوبة في أواسط غربي السودان) ، فزوجه الأخير ابنته فأنجب منها ابناً اسمه أبو جريدة ورث العرش مستفيداً من نظم النوبة في الوراثة عن طريق ابن الأخت . فلما مات ملك تقلى أقيم طقس التنصيب التقليدي ، وفيه يُطير نوبة تقلى طائراً يلتزم الناس بتنصيب من يرك عليه الطائر . طار الطائر المرة الأولى ورك على أبي جريدة ، ورفض الناس بيعته لأنه غريب . وظل الناس يُطِرون الطائر مرة بعد مرة وكان لا يتفك يقع على أبي جريدة حتى قبل الناس مبايعته ملكاً . ونقل - استطراداً - إن رفض أهل تقلى لبيعة أبي جريدة مما يلغى في هذه الحالة الاعتقاد الدارج أن ابن الغريب الحكيم يرث الحكم عن جده لأمه ضربة لازب .

وتشعب النقاش حول أسطورة الغريب الحكيم ليجدد بصورة عفوية جدل البنيوية والمؤرخين ، ولينظر إلى التاريخ كأيدولوجية المتصر ، والمتصر في حالنا المخصوصة هو العربي المسلم .

ما زال جان فانسينا يدير الحوار نيابة عن المؤرخين في مواجهة البنيويين الذين يحلون التقاليد الشفاهية بشكل عام ، والأساطير خاصة ، كترتيب من البنيات ناشئ من صفة غامضة في العقل الإنساني الذي يعيد في هذه البنيات خطابه هو ذاته (١٩٨٥ : ١٦٦) ، ولذا عد فانسينا التحليل النبوي خطاباً مبدعاً يهدف إلى كسب الأفتدة ، لا البرهنة على شيء (نفسه : ١٦٥) . ولذا كان عنوان مقاله الهجائي للبنيويين عام ١٩٨٣ هو (من يعتد بالرشاقة الذهنية ؟) (١٩٨٣ : ٣٠٧ - ٣٤٨) .

وخلالاً للبنيويين ، يرى فانسينا كمؤرخ أن الأسطورة هي جماع تطور التقاليد التاريخية ، وأن التبويب النبوي الذي يقع لها ينشأ من ديناميكية الذاكرة ، أى من العملية المستمرة للذاكرة الجماعية لهضم مروييات جديدة ، واستدعاء هذه المروييات وتناقلها ، ثم استدعائها من الذاكرة مرة أخرى (١٩٨٥ : ١٦٦) . وقد حذر فانسينا من الإفراط في

استنباط المقابلات مثل طبيعة / ثقافة من التقاليد الشفاهية ، وأن نتحوط من اختراعهن حيث لا يوجدن في واقع الحال .

وقد علق نور الدين فارح على ورقة دكتور هولى ، وقال إن الغريب الحكيم ينشأ حين يصل المجتمع إلى درجة من الأزمة يضطر فيها إلى النظر إلى خارج ذاته ليعيد تعريف نفسه . فالعربى المسلم الوافد قد تخترعه جماعة مأزومة لتفادى الانسداد فى تاريخها الملوث الراكض . فالتاريخ مثل القصة فى كونها ساحة صراع ، وهو الصراع الذى يتفاقم فى لحظة الخرج . فلربما احتاجت جماعة ما إلى استيراد (عربى مسلم) أو (جن) أو ما شئت ليتواصل سير قطار تاريخها الذى توقف . واستشهد نور الدين بكاتب أفريقى قال : إنه إذا ارتجى على الكاتب ولم يدر كيف يطور حبكة قصته حيث توقفت فالحيلة الدارجة أن يدخل فى قصته رجلاً يطلق الرصاص لتطرد القصة وتتماسك .

وعلق هولى على ورقة هودجكن قائلاً : إن قصة الغريب الحكيم قد تكون مجازاً لمسائل ملغزة محيرة ، مما يستدعى أن نلم إلماً كثيفاً بالثقافة المخصوصة للجماعة موضوع بحثنا . فلربما كان الغريب الحكيم عند هودجكن هو مجاز لعلاقة المرأة بالرجل أكثر من كونه تدويناً لوقائع دخول جماعة إثنية وافدة على جماعة إثنية مقيمة .

وأمنت هودجكن على سلامة ملاحظة هولى ونفعها فى تحرى الأسطورة التى جاءت بها فى ورقتها . وحذرت من أن المؤرخين قد تعاملوا طويلاً بحرفية مع أسطورة الغريب الحكيم وفسروا بها انتشار الأفكار ، قائلين : إن كل شىء قد جاء إلى أفريقيا من الخارج . ونبهت إلى أننا إذا نظرنا إلى أساطير أفريقية أخرى ، من جماعات مسلمة أو عربية ، لرأينا أنهم يصلون أنفسهم بغير حرج مع سياق التاريخ العربى الإسلامى أو الأفريقى فوق الحاجز الذى قد تقيمه أسطورة الغريب الحكيم ، وقد نجد كلمة هودجكن هذه دليلاً فى الذى ورد عن قبيلة الشكرية فى ورقة بروفيسر حمزة . فالشكرية ، القبيلة العربية المعروفة ، لم تدخل باب التاريخ إلا حين اتصل تاريخها بدولة الفونج الأفريقية السودانية . أى أن الشكرية كما جاء فى تقاليد الشفاهية لم تتعين فى التاريخ بمحض تقديم أوراق اعتمادها العربية الإسلامية ، بل احتاجت إلى نطاق من القوى والفاعليات (كانت دولة الفونج هى قطب رحاه) لتنشط فى حركة التاريخ السودانى . والواضح أن قاطرة التاريخ لا تتحرك بالغريب الحكيم وحده .

وواضح من هذا النقاش أن البنية فى الأسطورة هى الشاغل ، لا التاريخ الذى قد تتضمنه .

اعتبر بعض المناقشين أسطورة الغريب الحكيم فى تاريخها لتحول بعض للمجتمعات الأفريقية إلى الإسلام كحقن أيديولوجى Indocination عربى إسلامى . فلربما أراد المسلمون العرب بتلك الأسطورة أن يقر فى الأذهان أن تاريخ تحول تلك المجتمعات إلى الإسلام هو تاريخ أخذهم بأسباب الثقافة والحضارة . وبعبارة أخرى ، يريد هؤلاء القول إن أسطورة الغريب الحكيم هى أيديولوجيا الجماعة التاريخية الغالبة .

وبعض تلك المناقشات هى أصداء من ورقة الدكتور الحاج حمد محمد خير المعنونة (الدليل الشفاهى : من ممضى الأيديولوجية إلى شارع التاريخ الرئيسى) والتى دعا فيها إلى تصويب النهج غير العلمى الذى تمت على ضوئه دراسة تاريخ العرب فى السودان . ويتخذ الغريب الحكيم فى ورقة الحاج حمد شكل ورقة النسبة التى تعطى الجماعات الأفريقية السودانية التى توقف قطار تاريخها وتحولت إلى الإسلام دفعاً جديداً وأرومة مستجيلة .

أرجعت أوراق النسبة البجة ، وهم سكان الصحراء الشرقية الحاميون بالسودان ، إلى أنساب عربية وذلك منذ القرن السادس عشر ، وهذا واقع يرى الحاج حمد ألا نقبل به . فهذه الأنساب العربية - فى رأى الحاج حمد - محض أيديولوجيا خدمت أغراضاً اجتماعية واقتصادية معلومة فى وقتها . وقد أنشأها أول مرة حكام البجة ورتبها ويوبها المفتشون البريطانيون وتبناها الأنثروبولوجيون والمؤرخون . ومنهج الحاج إلى نقد هذه الأنساب هو محاكمتها بالتاريخ الصواب ، فهو مثلاً يأخذ على تلك الأنساب أنها ترد كاهلاً (الذى تزعم أوراق النسبة أنه أصل البجة) إلى قریش ، وهذا غير صحيح تاريخياً . إلا أن بعض البجة أرادوا بهذا التزييف أن يبلغوا ذرى العروبة وصره شرفها القرشى . ويختتم الحاج حمد كلمته بقوله إن الأنساب هنا أدوات أيديولوجية أكثر منها أوصافاً بيولوجية سديدة .

وقد نبه الكاتب الحالى (١٩٨٨) إلى أن وصف أوراق النسبة بالأيديولوجية ليس

كافياً ، طالما ظللنا نعتسفها لاستخلاص نتائج تاريخية وإثنوغرافية عظمى ليست تلك الأوراق بجهة الاختصاص فيها ، ولم تكن أصلاً في نشأتها . وهذا ما نهت إليه برفق ودقة ورقة الدكتورة ولدى جيمس Wendy James (١٩٧٧) ، واقترحت طريقة بديلة للتعامل مع هذه الأوراق بقولها :

إن جسدك من الروايات التقليدية ليمثل تفسيراً للأدلة في ذاكرة أولئك الذين ورثوا ذلك الماضي المعين ، وذلك التفسير هو حقيقة اجتماعية وتاريخية في حد ذاته ، وإنك حين تعتبر ذلك التفسير بجدية في مبحثك فإنك لا تفرط في المبحث التاريخي ، وإنما تغنيه في الواقع . فدراسة هذه الأطر المحلية للتفسيرات التاريخية ، أو سلسلة من هذه الأطر ، قد تتمخض عنها معانٍ يمكن أن تفوت بغير صعوبة على المبحث الإثنوغرافي الموضوعي .

وهذا قريب من قناعة البروفسير يوسف فضل حسن التي أذاعها في محاضراته الخاصة في الندوة ، والتي ناقش فيها تجربته في كتابه تاريخ دخول العرب السودان . وقد اعتمد في هذه التجربة على أخبار القبائل السودانية بشكل رئيسي ، وقال يوسف في كلمته إنه لم يكن مهتماً بصحة نسبة فلان عن فلان ، ولكنه إنما كان يبحث عن ذاكرة الأمة في الأنساب ، وهي ذاكرة لا يمكن أن تبنى كلها على محض خيال .

التقاليد الشفاهية والآثار :

ناقشت مناهج التقاليد الشفاهية مساهمة علم الآثار للمؤرخ في المجتمعات السابقة على اكتشاف الكتابة على وجهين : أما الوجه الأول فهو الضوء الذي يلقيه علم الآثار بشكل مستقل على جوانب من ماضى تلك المجتمعات (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧) . وأما الوجه الآخر فهو تداخل التقاليد الشفاهية والآثار من مثل أن يكون الأثر موضوعاً لتقليد شفوي يفسره (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧ ، وفانسينا ١٩٨٥ : ١٨٧) .

ومن حسن طالع ندوة تأسيسية كالتى نعرض لمحتوياتها هنا ، أن الأوراق التي عابجت موضوع التقاليد الشفاهية وعلم الآثار قد غطت الجانبين المعروفين لهذا الموضوع . فقد قال الدكتور فيصل الشيخ بإكرامى ورقته بالإنجليزية المعنونة (عادات دفن الموتى كأداة في مباحث

علماء الآثار والمؤرخين) إن دراسة عادات دفن الموتى مما يعين على استنباط النظام السياسي والاقتصادى والاجتماعى والثقافى الدينى العقائدى . وتقوم مثل هذه الدراسة على :

١ - العوامل التى تحدد المدافن ، بموقع القبر مثلاً يعتمد (ضمن أشياء أخرى) على عقائد الناس حول لغز الموت والعالم الآخر ومفهوم المجتمع لخطر الأرواح والأشباح .

٢ - الأبعاد التى تتصل بممارسات الدفن فى مفهومها للميت كشخص اجتماعى ، من حيث عمره ونوعه الجنسى وانتمائه الاجتماعى وملابس موته والأنساق الاجتماعية المربة فى ستر الجثة وطقوس المأتم وزاد القبر . ويكشف اتجاه حركة الجنازة واتجاه وضع الرأس وأنواع الزيارات التى توضع عند القبر عن عقائد قد لا يكون بقى منها إلا هذا الأثر فى المدافن .

وانتهت ورقة الدكتور على أحمد قسم السيد المعنونة (تاريخ وجغرافية بعض بلاد النوبة من خلال النقوش المصرية القديمة فى عهد المملكتين القديمة والمتوسطة) إلى بيان وفرة المعلومات التى تضممتها النقوش المصرية فى بلاد النوبة من شمال السودان عن تاريخ وجغرافية ذلك الإقليم . وميزة النقش فى أنه مما يكتب فى نفس زمن الحادثات ويلسان معاصر . ولذا اكتسبت النقوش أهمية مقدمة بين براهين التاريخ الأخرى فسردها المباشر للأحداث من غير تفسير أو مقارنة أو حدس .

أما العلاقة بين الآثار ذاتها والتقاليد الشفاهية المتواترة عنها ، فقد كانت موضوعاً لورقة الدكتور على عثمان محمد صالح بالإنجليزية والمعنونة (فولكلورية المواقع الأثرية) . وقد عرف على التقاليد الشفاهية التى مدارها المواقع الأثرية بأنها مستودع أثرى غير متعين فى شكل أو مادة كالفخار مثلاً ، وأن لهذا المستودع معانيه العلمية الصافية ، علاوة على معانيه الثقافية :

أورد على أسطورتين حول أثرين من قرية فى شمالى السودان تحتل منطقة أثرية ترجع إلى المملكة المصرية الحديثة (١٥٦٧ - ١٠٨٥ ق. م) والفترة الوسيطة (٥٠٠ ق. م - ١٥٠٠ م) ، أما الأسطورة الأولى فهى حول نقش بالهيوغليفية على جبل بالقرية نقشه الملك سى الأول من المملكة المصرية الحديثة . وارتبطت الأسطورة الثانية بمقبرة للمملكة الحديثة . وحلل على بتوفيق كبير الدلالات التاريخية والثقافية للأسطورتين .

الفولكلور مستباحا :

كان مناسباً جداً أن تختتم البروفيسيرة لندا ديج Linda Diegh ندوة كهذه عن استخدام الفولكلور في كتابة التاريخ بالتنبيه إلى أنه لم يمر حين من الدهر لم يكن الفولكلور مستباحاً ، لغرض أو آخر من أغراض السلطة . ففي محاضرتها المعنونة (استخدام الفولكلور لرفع الوعي القومي وآثاره على الحفاظ على الفولكلور ذاته) قالت ديج : إننا إذا أردنا مواجهة حقائق العصر فليس يصح أن نأخذ الفولكلور على أنه تجليات رومانطيقية أو أثرية صادرة عن جماعات شعبية غارقة في الأحلام والبراءة . إننا حين نتحدث عن الفولكلور إنما نتحدث أيضاً عن استباحته بواسطة القوى من أهل السلطان . وهو حديث عن الفولكلور كأداة أيديولوجية في يد القوى ، سواء كان ذلك القوى دولة أو مؤسسة دينية . واستعرضت ديج كيف استولت الكنيسة في أوروبا على أفئدة وعقول الناس بالفولكلور ، وكيف كان المبشرون يزعمون الحكايات الشعبية في مواعظهم ليحققوا للمسيحية أسطورة الأيديولوجية الكاملة . وحتى عند قيام الدولة الإقطاعية ، استخدمت القوى العلمانية الفولكلور لبث الحماسة في قلب الجند ، باستخدام الأهازيج الشعبية في المارشات العسكرية . وكرست ديج بقية كلمتها للطرائق التي استخدمت بها الدولة الهنغارية الفولكلور لتكريس سيادة الأيديولوجية الماركسية .



المراجع

David Henige :

The Chronology of Oral Tradition London. 1947

Breaking the Pen of Hayold Macmichael : The Ja'aliyyin Identity Revisited, The
International Journal of African Historical Studies 21. 1988

Wendy James :

Funj Mystique in Ravindra K. Jain ed., Text and Context: the Social
Anthropology of Tradition. Philadelphia. 1977

Jan Vansins :

Oral Tradition, London. 1965

15 elegance Proof ? Structuralism and African History - in Africa 10. 1983

Oral Tradition As History - Wisconsin. 1985

مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري

من نافذة القول التقرير بأن اختيار لغة ما لغرض ما ليس مفردة منطقية . فأنت إذا أنشأت إذاعة في الإقليم الشرقى للسودان بدا لك أن لغة شعب الهلندوة ، الذين يسكنون الإقليم ، واحدة من اللغات الحية التي لا غنى لك من البث بها إذا أردت تقديم خدمة إذاعية جديرة بالاسم . ولكن الأمر خلاف ذلك ، فاتخاذ مثل هذا القرار يعتمد إلى حد كبير على جبر لغوى متصل بسياسات اقتصادية واجتماعية وسياسية تجعل البداوة والمنطق أقل العوامل اعتباراً في اتخاذ مثل ذلك القرار . في حين نحمد أن اختيارك للغة الإذاعية في الغالب من إملاء الظاهرة الثقافية اللغوية كمظهر ضاغط من مظاهر القوة .

ونرغب في هذه الورقة أن نقدم إطاراً نظرياً لبعض الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي تناولت أوضاع ومستقبل اللغات المحلية في السودان ، حتى يقف الإعلاميون على عوامل الجبر والاختيار التي تمحق ببدايتهم وكفاءتهم المهنتين . وساقصّر على تقديم اتجاهين فكريين نظريتهما غاية في السلبية تجاه مصائر اللغات المحلية بوجه عام . وقبل أن نقدم هذا الإطار النظرى نعرف القارئ إجمالاً بالوضع اللغوى في السودان ، ليوطن حديثنا النظرى في وقائع لسانية سودانية .

الوضع اللغوى في السودان :

السمة المركزية للوضع اللغوى في السودان هي التعددية : لغات وطنية عدة ، ونسب بالغة التفاوت فيما يتعلق بالمتحدثين بها ، ولغة واحدة - هي الإنجليزية - مرتبطة بالتعليم وأداء الدولة والاتصال بالعالم . فالسودان يحتوى داخل

(*) كلمة أقيمتها في سمنار « بحث استراتيجيات الإذاعات الإقليمية » الذى رتبته وزارة الثقافة السودانية ومركز الوحدة للإعلام والتعليم والتدريب ، الذى هو مؤسسة من مؤسسات العون الألمانى للسودان فى فنلق السودان فى مارس ١٩٨٩ .

حدوده ممثلات لكل المجموعات اللغوية التي تم التوصل إلى تحديدها في أفريقيا ، ماعدا لغة الخويسان في جنوب أفريقيا . وبحسب إحصاء ١٩٥٦ ، فإن اللغات التي يتحدث بها أهل السودان تبلغ المائة وأربع عشرة لغة ، نصيب سكان جنوب السودان منها حوالي الخمسين لغة . ويتحدث ٥١٪ من جملة السكان (البالغة آنذاك عشرة ملايين وهي الآن ٢٢ مليوناً) اللغة العربية . ويتحدث ١٧,٧ اللغات النيلية (ومن هؤلاء يتحدث ١١٪ بلغة الدينكا) . ويتحدث ١, ١٢٪ بلغات غير العربية في شمال ووسط السودان . وبناء على ذلك ، فالسودان منطقة تعدد لغوي . وباعتبار نسبة العربية والدينكا (٥١٪ و ١١٪ على التوالي) فالسودان أيضاً منطقة ازدواج لغوي .

ينطلق الاتجاهان ، اللذان ذكرت سلبيتهما اتجاه مصائر اللغات المحلية ، من مواقع نظرية متباعدة جداً ، ولكنهما يتفقان في النتيجة وهي هوان شأن اللغات المحلية ، وإن اعترفاً بعد لأي بأدوار محدودة أو مؤقتة لها . الاتجاه الأول : الذي منشؤه في الاستعلاء العربي الإسلامي الدارج ، يرى أن اللغات المحلية لا مكان لها من الإعراب بتوافر اللغة العربية ذات الخلفية الحضارية والتي اكتمل لها القاموس والأبجدية . ووسمته هنا اتجاه (لا مكان لها من الإعراب) . أما الاتجاه الثاني : الذي يقوم على معطيات (اقتصادية) ماركسية ، فهو يرى اللغات المحلية كسلع (بايرة) في (السوق اللساني) الذي تروج فيه العربية بمقتضى قانون أساسي تسرى بمقتضاه العربية وتنحسر اللغات المحلية .

١- لا مكان للغات المحلية من الإعراب :

يتذرع هذا الاتجاه بدعوة الوحدة الوطنية التي تقتضي اتساق الناس على لسان واحد مبين هو اللغة العربية . غير أنه ، خلافاً لاتجاه (السوق اللساني) ، يخوض في كفاءة وقلرة تلك اللغات المحلية للتبليغ بصورة يمتزج فيها الاستعلاء الصفوي والعامي .

وأكثر حجج هذا الاتجاه معروضة في مخطوطتي (الماركسية ومسألة اللغة في السودان) . وقد ناقشت في هذه المخطوطة بشكل رئيسي كتاب (الحقائق الأساسية عن جنوب السودان) الذي أصدرته وزارة الاستعلامات والعمل السودانية في أوائل ١٩٦٣ ، لتوضيح موقف الدولة من قضية الجنوب ، بما في ذلك أبعادها الثقافية بعد طرد حكومة الفريق عبود ١٩٥٨ - ١٩٦٤ القس من الجنوب وإجراءات التعريب والأسلمة التي نفذت في جنوب السودان بشكل واسع آنذاك .

وأعرض هنا لبعض الآراء اللاحقة لذلك الكتاب بشأن اللغة والوحدة الوطنية . فقد جاء في مقال للسيد أحمد عبد الرحمن محمد والطيب زين العابدين (١٩٧٩) ، وهما من قادة الجبهة القومية الإسلامية ، أن الكيان القومي يفترض قدراً كبيراً من التجانس الحضارى والثقافى بين أقاليم السودان . وبالنظر إلى تعدد لغات السودان ، فهما يرشحان اللغة العربية بوصفها الأداة الوحيدة للتخاطب بين قبائل السودان المختلفة سواء فى الشمال أو الجنوب . ويقول الكاتبان إنهما لا يمانعان فى الاهتمام ببعض (اللهجات) المحلية فى الجنوب وجبال النوبة ، التى تقع وسط السودان الغربى ، والانقسنا ، التى تقع فى طرف السودان الشرقى ، بل يدعوان إلى تطوير لغتين منها أو ثلاث فى الجنوب ، حتى يتفاهم بها أهل القبائل هناك . ولكنهما يقولان : إذا كان القصد هو إضعاف الحواجز العرقية والإقليمية فى سبيل وحدة قومية أشمل ، فليس هناك من بديل لقبول اللغة العربية لغة رسمية لجميع أقاليم السودان . ولا بد فى هذا الصدد من تعريب التعليم العام والعالى . ومن المنطق القول إن الكاتبين يدعوان أيضاً إلى تعريب الإعلام .

أكثر مناقشات الداعين إلى اللغة الوطنية الجامعة فى الخمسينيات وحتى السبعينيات لا تحتوى على القدر المحدود من التسامح مع اللغات المحلية ، الذى جاء فى كلمتى محمد والطيب اللتين يشجعان فيها الاهتمام باللغات المحلية وتطوير بعضها . غير أن ما يتقصص دعوتهما هو حصرهما لتلك اللغات فى التفاهم الأهلى العام بعيداً عن مؤسسات الدولة ، كالتعليم مثلاً . وقد نجد ملامحاً من هذا التضييق على اللغات المحلية فى الآراء التى طرحها السيد إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الروائى المعروف ، على صفحات جريدة الأيام سنة ١٩٧٦ . وقد ناقشت إبراهيم على تضييقه على اللغات المحلية ونشرت آرائى فى كتابى أنس الكتب (١٩٨٥) .

يرسم إبراهيم للحركة القومية التاريخية السودانية خطة ؛ هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التفاهم الوطنى ، الذى يجعل للذاتية السودانية موضعاً أهم لدى جميع المجموعات السكانية للوطن من اعتباراتهم المحدودة عن أنفسهم وبصورة يحتفظ كل منهم بمآثره الثقافية . ويبدى إبراهيم هنا روحاً سمحاً تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن سماحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ، لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان .

وهو لا يرى التنافس الذي وقع فيه هنا حين بشر بالاحتفاظ بالثقافات القومية والقبلية ، في حين ضرب بلغاتها عرض الحائط . وكان إبراهيم يعد للغة شيئاً مختلفاً لا يقع في نسيج المأثرة الثقافية .

وتأتى حجة استعلاء اللغة العربية عند إبراهيم كاملة غير منقوصة . فهو لا يرى بأساً في هيمنة اللغة العربية ، لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق التعبير والأبجدية نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . ولو حدث هذا الابتلاع التاريخي لما بقيت فينا لغات الأتراك والفرس والنوبة والبجة في السودان ، وغيرها كثير في المناطق التي انتشر فيها الإسلام والعربية .

ويستوفي إبراهيم أشراط استعلاء اللغة العربية حين يصف اللغات القومية والقبلية (البدائية) . فهو هنا يتطابق مع المفهوم العامي ، الذي يرى أن تلك اللغات (رطانات) في معنى القصور عن التبليغ المبين . علاوة على أنه قد رأى بعض علماء اللغة أنه بقدر ما جرى التنقيب في لغات أكثر الشعوب (بدائية) ، لم يعثر على لغة يمكن وصفها بالبدائية من حيث القاموس والأصوات والنحو .

وأكثر حجج الداعين إلى عدم الاكتراث للغات المحلية (عملية وبالتالي إقناعاً) ، هي كثرة تلك اللغات وقلة إمكاناتها مما يجعل الصرف على برامج كتابتها ومذجتها مستحيلاً . وسنرى إنه حتى الشرائع المثقفة من بين حملة تلك اللغات من تهزمه هذه الحجة حين يتبها له أن يكون في موضع اتخاذ قرار نافذ بشأن مستقبل تلك اللغات ، كما كان الحال في الجنوب ما بعد اتفاقية أديس أبابا ، ١٩٧٢ ، والتي أصبح بمقتضاها للجنوبيين سلطة مناسبة في إدارة إقليمهم ذاتياً . فإبراهيم يقول : إننا لا نستطيع أن نوفر للغات البدائية الفرص والدواعي ، والمعدات الموضوعية التي ساقطت اللغات الجامعة مثل العربية إلى استكمال أبجديتها . وقد وجدت نفسى أراهن على تفاؤل عريض بالمستقبل في ردئى على هذه الحجة التي ساقها إبراهيم . فقد قلت إن حجة إبراهيم هذه لا تنتمى إلى عنصر المبدأ في النقاش الدائر حول منزلة ومستقبل لغات الأقليات على وجاهتها وأثرها المقطوع به . وشطحت قائلاً :

« ومن الأفضل أن نتكلم بإمكانات المستقبل حين نرنوا إلى المستقبل . وأن لا نضع قدماً في زهاء المستقبل ، بينما قدمنا الأخرى في ضيق الحاضر وعته . فوجاهة الحوار الفكري أنه قفزة بالرجلين كليهما إلى البعيد البعيد . (عبد الله على إبراهيم ١٩٨٠ : ٧٦) .

٢ - السوق اللساني :

استغرب الدكتور عشاري المختص في علم اللغة الاجتماعي بجامعة الخرطوم الحلف الذي ينادى بتعليم اللغات المحلية في أفريقيا والذي يكون من حلفاء لا يجمع بينهم أى جامع آخر . فهو حلف قوامه الشيوعيون والبرجوازيون الصغار من الأفارقة الرجعيين والمتقنين والتقدميين والأكاديميين الغربيين الليبراليين ومؤسسات التبشير العالية . وقال عشاري : إنه لا يريد أن ينضم إلى هذا الخليط العجيب بغير تدبر ، لأنه يريد بالأحرى أن يحلل باستقامة وبصورة جدلية الأوضاع اللغوية في إطارها المانع ، قبل أن يدلى برأى حول حقوق اللغات الأفريقية المحلية (١٩٨٣ : ٦) ، وهي اللغات التي سماها لاحقاً لغات الأقليات وعرفها بأنها اللغات التي تعيش في خطر وتحرم المتحدثين بها أو تعوقهم من حيازة القوة السياسية والاجتماعية . وهو يعد في لغات الأقلية كل لغات السودان عدا العربية (١٩٨٨ : ١ و ٢) .

ورد موقف عشاري المبكر تجاه لغات الأقليات بصورة وافية في مقالة له نشرت عام ١٩٨٤ . فهو يرى أن الظاهرة اللغوية هي ممارسة لسانية لها نفس الطبيعة البنوية والفاعلية المتبادلة التي لأنواع الممارسات البشرية الأخرى ؛ كالممارسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيدولوجية ، والعلمية . ويصف عشاري بالتبسيط كل دراسة تفصم اللغة عن سياقات الاقتصاد والسياسة والأيدولوجي ومن أبعادها المتصلة بأفاق التحول الاجتماعي (١٩٨٤ : ٤) .

وبناء عليه ، تناول عشاري التحولات في المجتمع السوداني لكي يعطى تقديراً أوفى لمنزلة لغات الأقليات . فقد أشار إلى مؤشرات في تلك التحولات الاجتماعية مثل ، النمو السكاني للمدن والهجرات والتزاوج بين الجماعات العرقية - اللغوية ، وتحول المزارعين إلى بروليتاريا ، وانهيار الأسرة كوحدة تقليدية في القرية ، والانتشار النسبي للتعليم باللغة العربية (١٩٨٤ : ٦) . ويخلص عشاري من هذا التفكك للأساس المادي والشعوري الذي تركز عليه لغات الأقليات في أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة إلى قانون سماه « السريان التاريخي للغة العربية » الذي هو انجهاه دينامي للتحول من هيمنة لغات الأقليات في أهلها نحو هيمنة اللغة العربية (١٩٨٤ : ١٢) .

ويجد قانون سريان اللغة العربية شرعيته في نظرية (السوق اللساني) ، فاللغة بمقتضى هذه النظرية ، هي قوة وسلطة . فلكل لغة ، من حيث هي رصيد رمزي ، قيمة شرائية نسبية

فى (السوق اللسانى) وهو سوق ينشأ عندما تندغم مجموعات أو قوميات لها لغات مختلفة فى كيان سياسى واحد . ويتج من انخراط هذه المجموعات والقوميات فى ذلك الكيان الواحد نشوء علاقات قوى متميزة ، بينها وفق القوة الاقتصادية أو الحجم السكانى أو المنعة السياسية لكل منها . ومن جهة اللغة تأتى كل جماعة أو قومية برصيدا للغوى الذى تحدد قيمته الشرائية بحيوية تلك الجماعة أى بحجمها وقوتها السياسية والاقتصادية . فإذا كانت تلك الجماعة قوية منيعة تمكن رصيدها الرمزي (اللغة أو رأسمالها اللغوى) من احتلال مواقع السيادة فى أجهزة الدولة الاقتصادية والسياسية والتعليمية . (نفسه ٧ - ٨) ، ولذا قال عشارى إن الصراع فى « السوق اللسانى » ليس صراعاً لغوياً ، ولكنه صراع بين أفراد فى مواقع اجتماعية محددة حول الهيمنة على السوق اللسانى والسيطرة على أدواته المختلفة (نفسه : ٨) .

وبقراءة السوق اللسانى السودانى يخلص عشارى إلى أن السمة الجوهرية للأوضاع اللغوية فى السودان هى التغيير المستمر المتسارع . ومحور هذه الدينامية فى نظر عشارى هو الانتقال التدريجى من هيمنة لغات الأقليات فى اتجاه هيمنة اللغة العربية (نفسه : ١٠) ولأن قانون سريان اللغة العربية وانحسار لغات الأقليات هو قانون ذو نفاذ متصل بخلخلة الأسس التى تدعم لغات الأقليات (نفسه : ١٤) . فعشارى لا يريد أن يبنى نفسه الأمانى حيال حق الأقليات فى استخدام لغاتها وأحيائها . فهو يقول :

« فإذا كانت اللغات المحلية آخذة فى الانحسار ، بحكم التدبير التاريخى لتفاعلات البنية الاجتماعية المولدة دوماً للظروف الموضوعية المادية التى تحكم المسار الحياتى لكل لغة ، فإن الاعتقاد فى إمكان المحافظة على هذه اللغات فى هذه الأوضاع يصبح ضرباً من ضروب الخلداع النفسى » (نفسه : ٦ و ٧) .

أسقط عشارى كل تصور لاستمرار حيوية اللغات المحلية فى حال سريان هيمنة العربية . كما أسقط كل تصور لوجود ثنائية لغوية تتعايش فيها لغات الأقليات واللغة العربية وهى الحالة الراهنة التى عليها معظم اللغات الأقلية ، التى يستخدم الناس فيها لغتهم المحلية فى أغراض بعينها ، أغلبها داخل المنزل ويستخدمون فيها اللغة العربية فى أغراض أخرى رسمية وغير رسمية . فهذه الحالة ، فى رأى عشارى ، هى حالة انتقالية موقوتة لن تصمد أمام الهيمنة للحضة للغة العربية ، فدوام هذه الحالة الانتقالية من المحال ، ويقول عشارى :

« لأن مثل هذا التصور ينطوي على اعتقاد ضمنى بأن تفاعلات الانتقالية اللغوية المتحولة عن هيمنة اللغات المحلية في اتجاه هيمنة العربية يمكن أن تجمد ذاتها في مرحلة من مراحل تطورها ، بحيث تكون هناك ثنائية لغوية منسجمة وقادرة ، ولكن وضعا كهذا لا يتأتى إلا إذا استمر إعادة إنتاج المرحلة الثنائية بطريقة دورية لا نهائية » (نفسه : ١٣) .

لعشارى مع ذلك تحفظات حول النفاذ الحتمى لقانون السريان والانحسار . فهو يرى أنه يمكن لسريان اللغة العربية أن يتكس في حالات منها استجداد ظروف سياسية (نفسه : ١٥) ، ومن ذلك ابتداء إجراءات تخطيط لغوى صارم (نفسه : ١٥) يراعى الأهمية الرمزية الكبيرة للغات الأقليات عند المتكلمين بها في منعطفات المجابهة والتوتر بينهم وبين اللغة العربية السائدة ، غير أن عشارى يؤكد أنه لا يريد استباق الإطار الجدلى من تفاعلات الاقتصاد والسياسة والأيدىولوجى الذى يعتمد فى بحثه عن أوضاع اللغة العربية فى السودان ليقول برأى خطير حول اللغات المحلية . فعشارى ينهى مقاله أيضا بنغمة متشائمة جداً حول مصير اللغات المحلية . فهو يقول :

« فإننا لانتقد فى حق مطلق للمجموعات العرقية فى تطوير لغاتها . وليس هذا من منطلق إنكار هذا الحق ابتداء . ولكن من منطلق استبصارنا لحقيقته ؛ من حيث إنه حق خاو من أى محتوى مادى فاعل ولا يتعدى مقولة مجردة من وقائع الأوضاع اللغوية المتسمة بدينامية الانتقالية ذات الاتجاهات الحاسمة فى صالح اللغة العربية . . ففى إطار عملية السريان التاريخى المتسرع للغة العربية ، والمدعوم اقتصادياً وسياسياً وأيدىولوجياً ، يضحي الحديث عن تطوير اللغات والمحافظة عليها وحمايتها من الاندثار ضرباً من ضروب التفاؤل » (نفسه : ٣١) .

إن أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست فى وصفه للمعايد لواقع لغوى للسريان والانحسار . فواضح أن لعشارى أحكام قيمة متصلة بهذا البحث . فهو لا يظهر أية معارضة لما سماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية بتنمية لغة مشتركة هى العربية ، كعماد للوحدة الوطنية (نفسه : ٩) . فمما يصادم هذه الوحدة عند عشارى قوى الشتات التى تنطوى فى لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة (ص ٩) ، وبجانب هذا القول الصريح ، نجد أن عبارة عشارى نفسه مساعغة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية . فهو يسمي خط الوحدة (انفصلاً) ، بينما يسمي خط الشتات (انفكفاء) (نفسه : ١٥) . فعشارى :

يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيديولوجية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية ، إلا أننا ننبه إلى أن هذا الشعار ينطوي ، في جدليته على عنصر تشتيتي رجعي يفسر موضوعيا ، ويغض النظر عن النوايا ، حسا فثويا انفصاليا ويهمش القضايا الجوهرية (نفسه : ٣١) .

جاء عشاري (١٩٨٦) بنظرة أكثر إيجابية حيال منزلة لغات الأقليات في جنوب السودان . وقد رأينا أن عشاري قد أعطى نفسه الحق في التحفظ على نفاذ قانون السريان والانحسار متى استجدت ظروف سياسية تدفع فيها هيمنة وظلم القومية الكبيرة ولغتها الجماعات القومية الأخرى لتتكفى على لغاتها المحلية . وقد كان صلبور قوانين ثميري الإسلامية في سبتمبر ١٩٨٣ ، وانقلاب ثميري على اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ ، التي وقعها مع القوميين الجنوبيين السودانيين ، هما واحدة من المتعطفات التاريخية التي قال عشاري : إن اللغات المحلية تكتسب فيها قيمة رمزية وتعبوية تستحق اعتبار المخططين اللغويين .

وقد نظر عشاري للغات الأقليات في الجنوب في سياق تجربة للظواهر المضادة للتعريب في الخطاب اللغوي للشرائع المثقفة في الجنوب . فهو يدعو إلى تحييد نسي لمشكلة اللغة في جنوب السودان ، وذلك بتخليصها من نبرة الهيمنة والتحقير التي تسود الخطاب اللغوي العربي ، وكذلك تخليصها من العناصر الأيديولوجية التاجيمية في الخطاب اللغوي الجنوبي . أما القسم الآخر من خطة عشاري لتحديد قضية اللغة في الجنوب ، فهو متعلق بالعناية بلغات الأقلية . ففي هذا القسم يدعو عشاري إلى دعم المؤسسات الجنوبية الثقافية ماديا وفنيا لإنجاز مشروعاتها المتصلة بتطوير اللغات المحلية وتجليه التراث وإعادة كتابة المناهج المدرسية لتلائم الأوضاع الثقافية والبيئية في الجنوب (عشاري ١٩٨٦ : ٣٣٤ - ٣٣٥) .

ولا تعنى خطة عشاري التحديدية ، التي تأخذ بيد لغات الأقليات وتوليها قدرا من الاهتمام ، أن تلك اللغات ستكون بمنجاة من قانون انحسارها اللازم . ولكن عشاري ينظر في خطته هذه إلى جملة اعتبارات ، لم يعد في الإمكان تجاهلها في التعامل مع تلك اللغات ، فهو يقول :

« ولكن تجاهل هذه اللغات وتهميشها أصبحا أمرين غير مقبولين بحكم الوجهات العالمية والإقليمية والمحلية نحو المطالبة بحقوق هذه اللغات الأقلية وانتزاع هذه الحقوق والاعتراف بها من طواحيها من قبل المجموعات المهيمنة ، ونحو المطالبة بتعزيز هذه اللغات وإدخالها في التعليم الابتدائي » (نفسه : ٣٣٦) .

وقد نبه عشاري ، في كلمته هذه ، إلى واحدة من أكبر متاعب لغات الأقليات في الجنوب ، وهو قلة شأنها بين الشرائع المثقفة التي تلتبس بها هوية وأصالة أفريقية (نفسه : ٣٠٣) . غير أنها لا تخفى عجزه عن تبنيها حتى النهاية . فتلک الشرائع تطرح منزلة لغاتها المحلية بتردد مشوب باعتراف ضمنى أو صريح بمحدوديتها فى مجالات الاستخدام الحيوى للغة فى التعليم والثقافة والتكنولوجيا . ولا تخفى تلك الشرائع الجنوبية أيضا إشكالية اختيار أية واحدة من لغاتها (لغات للمجموعات الجنوبية التي تربو على خمسين لغة) المتنافسة لتكون لغة جامعة للجنوب (نفسه : ٣٠٢) . ولذا فإننا قد لا نأخذ خطاب المثقفين الجنوبيين حول تطوير لغاتهم مأخذاً جدياً . فقد غابت اللغات المحلية عن الحوار حول لغة التعليم ، الذى دار فى مجلس الشعب الإقليمى فى الجنوب فى السبعينيات وتراوحت الآراء بين مفضل للعربية ومفضل للإنجليزية (نفسه : ٣١١) . ومع ذلك ، يمكن القول إن لغات الأقليات فى الإقليم الجنوبى قد وجدت تاريخياً حظاً من العناية لم تلقه لغات الأقليات فى الأقاليم السودانية الأخرى . فقد استقرت تلك اللغات ، منذ زمان مدارس التبشير المسيحى ، الذى احتكر التعليم فى الجنوب فى إطار سياسة الاستعمار البريطانى لإدارة الجنوب بمعزل عن شمال السودان العربى المسلم ، كلفة تدريس أو مادة للتعليم فى المدارس الابتدائية . كما أن مجلس الشعب للإقليم الجنوبى قد أنيطت به مهمة تطوير اللغات والثقافات المحلية وهى مهمة لم تتط بكيان إقليمى غير الجنوب (١٩٨٦ : ١١) وهذا القدر المتحقق من الاهتمام بلغات الجنوب عما ساق عشاري لتأكيد ، أن السياسة هى ساحة القرار الكبرى بشأن كفاءة وأهلية اللغات لتسوغ بين المتحدثين بها .

وجاء عشاري (١٩٨٦) بتقّس ناقد جداً لمشروع الوحدة الوطنية لاتخاذ حجة لتعريب التعليم والإعلام والمجتمع بأسره ونشر خرافات تميز اللغة العربية عن لغات الأقليات قاموساً ونحواً وأصواتاً . صور عشاري الوحدة الوطنية ، من قبل ، كدعوة جامعة صامدة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء فى لغات محلية . ولكنه فى هذه الكلمة يشير صراحة إلى أن تلك الوحدة لا تتحقق إلا فى سودان متعدد الألسن والثقافات ، فى مجالات التعليم والإعلام والمجتمع (١٩٨٦ : ٩) .

وعاد عشاري مرة أخرى فى ١٩٨٨ ، إلى التشديد على قانون سريان العربية وانحسار لغات الأقلية الذى لا يمكن رده لنفاذ التدابير التاريخية وآليات التعبير الاجتماعى التى من وراء ذلك القانون . وبناء عليه ، فهو يرى أن كل ما يمكن عمله تجاه انحسار لغات الأقلية هو

تعزيز العزيمة الجماعية لحماية هذه اللغات والمحافظة عليها واستخدامها من قبل المتحدثين بها . فهو يدعو إلى تخلص تباين القدرات اللغوية في المجتمع من مصاحباتها التمييزية في مجالات التعليم وفرص التوظيف بالنص على حقوق تلك اللغات في الدستور ودعمها مؤسسياً لغاية كتابتها ونمذجتها وتطويرها ونشر الأدب المكتوب بها (١٩٨٨ : ١٨ و ١٩) .

مشهد الفضل لرؤية منزلة اللغات المحلية :

جوهر الموقف حيال مسألة اللغة المحلية - فيما أعتقد - هو عدم حاجتنا إلى إعلان دستوري بلغة رسمية . فنحن لا نحتاج إلى كثير اجتهد لنرى بغير لبس أن للعربية دوراً تاريخياً مرموقاً في تماسك وحدة السودان الوطنية . إن الذين يردون هذا الدور إلى ميزات ضمنية في اللغة العربية ، كلفة مخطئون . وكذلك يخطئ من يرد هذا الدور إلى آليات تاريخية لا تملك بإزائها فكاً ولا حيلة . وواضح من رصدنا لاتجاهات الأقليات في الحياة إلى إقرار بذلك الحق ، لأن ثمة بشراً تدخلوا بهمة ليضعوا بصمتهم هم على آليات ذلك التاريخ . كما أن اتجاهات (لا محل لها من الإعراب) قد أذنت بدور متواضع للغات المحلية لم يكن يخطر لها على بال في الخمسينيات والستينيات .

أميل من جانبي إلى وصف دور اللغة العربية التاريخي في السودان في حوارنا الراهن بأنه دور لغة التفاهم . فهذه هي الخدمة الممتازة التي تقدمها اللغة العربية لغالبية السودانيين المتحدثين بلغات أخرى . وهذا دور يلقي قبول السودانيين عن بكرة أبيهم . أما جعل العربية لغة رسمية فهذا دور مرسوم بسياسة تخشى أن تتربى به الدولة والجماعة العربية فيها على الاستعلاء والعنف . فمن دستورية وضع اللغة العربية ، كلفة رسمية ، يتقرر أنها لغة التعليم والإعلام والمكتابات . وقد أعمانا هذا دائماً عن تقدير الكدر والخسارة والمظالم التي تترتب على هذا الموقف .

فلأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية تكون هي لغة للمحاكم . وقد أشار باحث أنثروبولوجي إلى أن السكان بجبال النوبة في غرب السودان يخلطون في مصطلحات القرابة ، حين يترجمونها أمام المحكمة من لغتهم إلى العربية ، مما يشوش على سلامة الإنادات والإجراءات تشويشاً اضطر معه القضاة غالباً إلى ترك شأن هذه القضايا لأهل الحل والعقد في البلد . وقال قاضي كادقلي ، حاضرة جبال النوبة ، لجريدة الصحافة

(١٥/١/١٩٧٨) : إن محكمته تحتاج إلى مترجم وذلك لتعدد الألسن بهذه المديرية . فرغم معرفة الأكثرية للعربية إلا أن الإفصاح لها يكون متعثراً في بعض الأحيان .

وتقف مأساة حسن وحسين ، وهما طفلان من إقليم دارفور بغرب السودان قتلا أسرتهما عام ١٩٧٣ ، شاهداً على بؤس اعتماد العربية لغة للتعليم بناء على الدستور . فالمأساة تقف شاهداً على انفصام المعرفة عن اللغة . فحسين كان يتحدث العربية ، وهي ليست لغة أم في جماعتهم ، وتوقف عن ذلك لما اكتشف أنه يلحن في عريته بأصوات رطلاته . وجاء حسين أمر من ليلة القدر وهو نائم أن يظهر عائلته بالقتل . وامتلح حسين للأمر وراح يصدر الأوامر لأخيه بجلب السيف والقتل بالعربية الفصحى مستعيناً بآيات قرآنية . وكانت الكارثة في أحد وجوهها معرضاً لسيكولوجية اللغة .

واللغة الرسمية لغة المكاتب . وقد احتجت جريدة الفجنت ، التي رأس تحريرها السيد بونا ملوال أحد وزراء الإعلام على عهد نميري (٦ سبتمبر ١٩٦٦) ، لأن وزارة الداخلية كانت ستوقف ترقية الموظفين الذين لا يعرفون العربية من الترقية إلى سكيل (H) لأن ذلك يجافي قرارات مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٤) أن يكون هناك تمييز على أساس اللغة أو الدين أو العرق . وكان مؤتمر المائدة المستديرة قد انعقد لبحث صيغة مثلى لعلاقات شمال السودان وجنوبه ، بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ، التي كان موضوع جنوب السودان إحدى بواعث نهوضها .

ولعل أقبح مظاهر رسمية اللغة العربية هو افتراض الدولة أن من تحدث بها فهو سوداني ومن لم يتحدث بها فهو أجنبي ، وترتب على التعريف المركزي للمواطن من صيغة رسمية اللغة العربية ظلم كبير . فإبان المواجهة المسلحة بين المعارضة وحكومة نميري (وهي المواجهة التي عرفت بأحداث «المرتقة» ، لأن نميري اتهم القوى العسكرية التي تحركت من ليبيا واحتلت الخرطوم بأنها عناصر أجنبية) عام ١٩٧٦ . كان الحديث باللغة العربية أو (الوطانة) هو فيصل في التقرير بشأن الشخص إن كان مواطناً أو مرتزقاً .

إعلان لغة ما لغة رسمية ليس إعلاناً محايداً ، فهو يضيء على تلك اللغة قوة ونفاذاً وحزازات ، من رأينا كيف تتحول إلى أنواع من التعديات أو العنف .

سيبدو كسر صنم اللغة الرسمية صعباً . سيحتاج المحتجون باستحالة إدارة الدولة بغير لغة رسمية أو بتكلفته العالية . ولكن علينا أن نتذكر أن بلدنا نفذت أغبياء المشروعات وأكثرها

تكلفة ؛ مثل بناء التنظيم الفردي ، الاتحاد الاشتراكي ، ولم تبخل عليها بالزمن أو الموارد . وبناء عليه ، فلا يصح أن نبخل بالخيال أو الموارد والزمن لترتب مشروعا لمتنازل اللغة في السودان نعيم حوله الأفتدة والعقول السودانية لخلق أمن لغوي يطمئن إليه السودانيون جميعا .

المراجع

- ١ - إبراهيم إسحاق إبراهيم : الأيام ١٧ / ١٠ / ١٩٧٥ و ٢٣ / ١ / ١٩٧٦ .
- ٢ - أحمد عبد الرحمن محمد والطيب زين العابدين
- (التمازج الحضاري في السودان) مجلة الثقافة السودانية ، العدد العاشر مايو ١٩٧٩ .
- ٣ - عبد الله علي إبراهيم : أنس الكتب ، دار جامعة الخرطوم للنشر ص ٦٢ - ٧٢
- (الماركسية ومسألة اللغة في السودان) ، نشر ١٩٧٦ ، وتعيد نشره دار النسق قريبا
- ٤ - هشاري أحمد محمود : العربية في جنوب السودان (بالإنجليزية) دار فال للطباعة ، ١٩٨٣ .
- (جبهة الوحدة والتفتت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان) ورقة مقدمة لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ .
- محاضرة ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية ١٩٨٦ .
- (أوضاع اللغات الأقلية ومستقبلها في السودان) ورقة مقدمة إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ .

تورط في العالم - نقد العالم أم الارتداد عنه :

رشدت للقراءة مرة كتاباً اسمه (كيف تقرأ بطوط ؟) ، وهو كتاب في نقد عالم والأعيب الأمريكي الماهر « والت ديزني » قاتلاً : (والكتاب جدير بالقراءة وبخاصة في وقتنا هذا الذي نكاد نتفق فيه على انصراف أطفالنا عملاً نقدمه إليهم في باب تسليتهم وتنقيفهم وانكبابهم على قراءات ومشاهدات لسننا نعرف كيف مستشثهم وعلى أية صورة ؟ ولأى مثل وغايات ؟ وهذا وضع عصيب تعددت المحاولات لتفاديه . . . ومعظم هذه المحاولات نوايا حسنة وما يقعد بها دون مراميها أعقد ، وأكثر هذه الاجتهادات خطراً هو الظن أن انصراف أطفالنا عملاً نقدمه عابر ، ويكفي لاستعادتهم مثلاً إدخال الألوان والسلاسل (الكرتونية) في مجلة (الصبيان) - (وهي مجلة الطفل السوداني الأولى - أو غيرها مما يستجد .

وغاب عن هذه الاجتهادات أن انصراف أطفالنا هو وجه من وجوه تورطهم في العالم ، سمعوا الزمار ولَبَّوا ، ووقعوا في الشراك ، وستكون استعادتهم عملاً صعباً لانطوائه على نقد العالم وتجارة التسلية فيه خاصة) .

غير خاف أنني أستند على حكاية (الزمار والأطفال) الشعبية لتصوير المدى الذي تورط فيه أطفالنا في العالم ، ومؤكد أننا نريد بمشروع توظيف الحكايات الشعبية لتعليم وتهذيب وتسلية الأطفال أن نستدعيهم من سحر الزمار والزمار الذي يزرع بهم في تكنولوجيا الرعب والتغريب ، وهذا مطلب أبوى ووطنى مشروع ولكن تبقى دون تنفيذه مخاطرة نقد العالم ؛ نقد مركزية الحضارة فيه ، ونقد أنفسنا لأننا كلنا متورطون في القبول البديهي للعالم .

(*) قدمتها إلى ندوة عن استخدام الحكاية الشعبية في التعليم انعقدت بقطر في مارس ١٩٨٩ ونشرتها مجلة للثقافات الشعبية في مجلدها الخامس ، عددها السابع عشر ، عام ١٩٩٠ .

نحو
مسامية
فولكلورية
لتوظيف
الحكاية
الشعبية

سيكون حديثي مراوحة من محاذير إلى محاذير بشأن توظيف الحكاية الشعبية ، والمحاذير أكثر ما يحتاج إليه المتحوط الحذر الذي يعرف أنه بصدد حملة يجريها على العالم .

وقبل المحاذير ، أبداً بطرد بعض الأفكار البسيطة التي قد تراودنا ونحن بصدد توظيف الحكاية الشعبية للأطفال .

ينبغي ، أولاً ، أن لا نتصور أننا إذا تمهنا إلى الحكاية الشعبية أننا قد وصلنا إلى النقطة الصواب حول خصوصيتها ، وأنها قد انقطعتنا عن العالم اللزج إلى ما يميزنا ويعطينا قيمتنا المتفردة . فالحكايات الشعبية هي التراث العالِي المؤكد الذي نشارك فيه بإبداعية على خلاف مشاركتنا في أى شيء آخر مثل التكنولوجيا أو حتى الرياضة ، ولهذا استقام أن تتدرج حكاياتنا الشعبية في نظم الفهرسة العالمية ، ربما اعتقدنا أن هذه المأثورات هي الدليل القاطع على خصوصيتها ، ولكن الأمر خلاف ذلك ، إننا حين نتوجه إلى الحكايات الشعبية إنما نفتح على العالم أيضاً .

وسنجد ثانياً في تلك الحكايات الشعبية وقائع محرجة كثيرة وسنحتار في نسبتها إلى تراثنا وقيمنا ومثلنا كما نصورها لأنفسنا ، فقد وجدت الأستاذ/ عبد الكريم الجهيمان يثراً من حكاية شعبية تعرضت لعلاقة غير شرعية بين والد وابنته ، بقوله إن الجدة التي كانت تحكى للأطفال قدمت لتلك الحكاية قائلة : (إننى سوف أقص عليك قصة ليست من بيتنا ولا محيطنا) وعندنا في السودان (حجرة) رائجة عن فتاة جميلة اسمها (فاطمة السمجة) تغرز شوكة في رأس عجوز لتأخذ جلده وتندثر به ، وكانت فاطمة قد سألت العجوز نفسه كيف السبيل إلى سلخ جلد الرجل العجوز ، وقد تعود الرجل قبل أن يكلمها ، وعادت فاطمة لتفعل ذلك من غير وازع تردد .

لقد بدأت دراسة الفولكلور (والأسطورة بخاصة) حين توقف الدارسون عالمياً على المفارقة بين ما عرفة الناس عن رقي الإغريق القدماء وبين ما ورد في أساطيرهم من بشاعات مثل ابتلاع الآلهة للناس وغير ذلك . وقد كانت هذه المفارقة الأصل في منشأ نظريات تحليل الأسطورة الميكرة . فقد قال ماكس ملر : إن تلك الأساطير مجرد مجازات لصراع القوى في الطبيعة ولا علاقة لها بواقع الإغريق الاجتماعي ، وقال منظرو المدرسة الأنثروبولوجية إن تلك المشاهد البشعة هي مخلفات من العهود البدائية تسويت في الأساطير ولا تعكس واقع الإغريق الذين عرفنا عنهم الرقي والتهذيب .

وهكذا لا مهرب ، أننا حين نتوجه إلى الحكاية الشعبية لا نرتد تلقائياً إلى حالة بسيطة من الانقطاع عن العالم ، وأننا حين نتوجه إلى تلك الحكايات قد يصعب علينا جداً التعرف على أنفسنا وثقافتنا فيها ؛ لأن بعضها يحتوى على بشاعات لن نريد أن تكون عنواناً لنا .

التوظيف - متاعب الفولكلورى :

لعل توظيف الفولكلور أقدم من الفولكلور ذاته ، وقالت لنا البروفيسيرة لندا دق فى حديث قريب لها بالخرطوم إننا ينبغي أن نهجر نهائياً فكرة أن الفولكلور هو إبداع أثيرى لجماعات شعبية مستغرقة فى حدود ضيقة من الأضغاث والأحلام .

ومع ذلك ، فقبول حقيقة توظيف الفولكلور (الاستعانة به ، تسخير ، استخدامه .. إلخ) صعب جداً على الفولكلورى الذى يشعر لهذه الدعوة ، وللفولكلورى عذره . يكفى أن النازية قد جندت الأخوة قرم فى جحافل جيوشها النفسية السفلية ، وينظر الفولكلورى بقلق إلى (تسويق) الفولكلور فى أشغال السياحة وغيرها . وقد اخترع الفولكلورى الأمريكى ريتشارد دورسون مصطلح الـ (Fakeiore) للإشارة إلى تزيف الفولكلور من خلال بعض عمليات استخدامه ، وهذا مؤشر إلى أن الفولكلورى يصاب بخوف خاص من (توظيف الفولكلور) وهو خوف علينا أن نضعه فى اعتبارنا فى أى مشروع هادف إلى توظيف الفولكلور .

إننى سأسوق جملة من المحاذير لمشروع التوظيف الذى يجد منى كل ترحيب ، وسأخلف هذه المحاذير بعرض للموقف الراهن فى علم الحكاية الشعبية ، وهو عرض أريد له أن يكون إطاراً ننمى به حساسية فولكلورية نقرب بها من مهمة توظيف الحكاية الشعبية . وستكون عناصر هذا الإطار كما يلى :

١ - إذا كنا بصدد ابتداء مشروع عن الحكاية فيلزمنا أن نلم بمنزلة (الحكى) وخطره فى الحياة ، كما تكشف عنه الدراسات الأثنوغرافية والفولكلورية المعاصرة . ف (الحكى) ذو دلالة كبيرة على مفهوم الشخص فى المجتمع وله ترميز مهم فى العمليات الاجتماعية .

٢ - إذا كنا بصدد نقل حكايات من حال الشفاهة إلى الكتابة (أو التقنيات الأخرى) فلا بد أن نقف على ما توصلت إليه علوم الاتصال والفولكلور فى خصائص الشفاهة والكتابة .

٣ - إذا كنا بصدد توظيف حكايات شعبية فيصح أن نطلع على نقد الفولكلوريين لممارسات سبقت في مثل ذلك التوظيف .

ستشغل هذه المحاذير الجزء الأول من الورقة . أما الجزء الثاني منها فسيلتفت إلى تطبيقات سودانية في توظيف الحكاية الشعبية في تربية الطفل وأديه ، وسأتعرض لمثالين : (١) حالة جرى فيها بالفعل توظيف لهذه الحكايات في برنامج للمكتبة المدرسية . (٢) وحالة توفرت لها كل الظروف لاستخدام الحكاية ، ولكن حالت نظريات سياسية تربوية دون ذلك الاستخدام .

الحكى والحكايات :

الإنسان Homo sapiens من حيث قوامه في الطبيعة ، وقرر الفولكلوريون أن يسموه Homo narrans لفرط ولع الإنسان بالحكى ، ويعرف الحكى بأنه الطريقة التى تتحول بها تجربة ما إلى إفادة كلامية ، والحكاية وسيط لتوصيل التجربة وهى أعلى مرحلة من (الجملة) ، فبينما تصل الجملة الكلمات بعضها بعضاً نجد الحكاية تربط أفعالاً وأحداثاً .

تعاظم الدراسات حول (الحكى) ، وبخاصة في إطار مفهوم الأداء Perforance ، الذى يجد قبولاً كبيراً في النظرية الفولكلورية ، ويدرس الحكى الآن على أنه مفتاح للشخصية ، فقد كتبت لندا دق عن زوجين في مدينة شيكاغو لكل منهما ميل مختلف في الحكاية ، فبينما يحكى الرجل النكات التى تهزأ بالمقدسات أحياناً نجد الزوجة متخصصة في حكايات قصص الخوارق والكرامات ، وقد تناولت دق جدل هذه العلاقة الزوجية بتوفيق كبير بدت فيه هذه العلاقة بين الزوجين نسيجاً من محض (حكاوى وحكاوى مضادة) . ويدرس الدارسون النكتة والمثل والحكاية على أنها أدوات يناور بها المتكلم في مجرى الكلام ويحقق بها استراتيجيته في العمليات الاجتماعية .

ديناميكية الشفاهة :

ولأننا سننقل الحكايات الشعبية في الغالب من حال الشفاهة إلى الكتابة في توظيفنا لها لزم علينا أن نقتبس من المباحث الحديثة الجارية في ديناميكية الشفاهة ، فقد رتب أوكسل أولرك ما أسماه القوانين الملحمية وهى القوانين العامة لإنشاء كل أنواع القصص الشفاهى ، وقد جاء أولرك بعدد منها مثل :

١ - قانون البداية وقانون النهاية : فالحكاية الشعبية لا تبدأ بفعل مفاجيء ولا تنتهى بقطع وعجل ، فهي تبدأ من الهدوء إلى الإثارة وتنتهى من الإثارة إلى الهدوء .

٢ - قانون التكرار : فى الأدب المكتوب هناك وسائل شتى للتأكيد ، فيمكننا القول إن (الشيء أحمر فاقع) ولكن الحكاية الشعبية تفعل ذلك بالتكرار أو بميزات الصوت مثل قولك (أحمر أحمر) أو (أحمر) .

٣ - قانون اقتصار المشهد على عنصرين : فالمشهد فى الحكاية الشعبية لا يسع أكثر من شخصين .

٤ - قانون المقابلة : الحكايات تقوم على المعارضات المتطرفة مثل الشاب والعجوز ، الشر والخير وغيرهما .

وقد وجد ملمان بارى (١٩٢٨) حلاً لـ (السؤال الهوميرى) فى الإنشاء الشفوى ، فقد كان هناك من يشك فى وجود شخص باسم هومير لأنه حُلل (الإلياذة) و (الأوديسة) إلى طبقات فوق طبقات من قطع الشعر الملحمى الذى اجتمع بعضه فوق بعض بغير حاجة إلى مؤلف ، وهناك من كان يعتقد بوجود هومير نظراً لتمامك الملحميتين الذى يدل على وجود مؤلف واحد ، ومن هنا نشأ فى الدراسات الكلاسيكية السؤال الهوميرى : هل هناك هومير أم لا ؟ .

وجاء حل هذا السؤال الهوميرى على يد ملمان بارى الذى قال : إن خصائص الشعر الهوميرى مردودة إلى الاقتصاد الذى تستلزمه طريقة الإنشاء الشفاهى وأن هذه الطريقة بما يمكن الاستدلال على عناصرها بدراسة الشعر نفسه . وقد نبه اكتشاف بارى لأول مرة أنه يمكن دراسة الإنشاء الشفاهى بغير المواضع والمواصفات التى استقرت فى تحليل ونقد النصوص الشعرية المكتوبة . وبنى ألبرت لورد نظراته فى كتابه (مغنى الحكايات) على الأسس العامة التى وضعها أستاذة بلرى .

وتتطور دراسات الشفاهة الآن تطوراً ملحوظاً كما نرى فى كتاب رويسرت أونق « الشفاهة والكتابة » الذى حاول فيه تحليل الديناميكية السيكلوجية للشفاهيات .

نقد التوظيف :

لعل أكثر أبواب الحكاية الشعبية حيوية على أيامنا هذه هو النقد الذي تتعرض له الحكاية الشعبية الأدبية ، وهذه الأخيرة هي التوظيف الذي جرى للحكاية الشعبية الشفاهية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأبرز الناقدين للحكاية الشعبية الأدبية هو الدكتور جاك زايزن الذي صدر له مؤخراً كتاب (كدح وعذابات ذات الرداء الأحمر) ، وقد درس في هذا الكتاب ، وفق مفهوم طبقي اجتماعي ، مصائر هذه الحكاية الشعبية وصورها حين تحول بها الكتاب من الشفاهة إلى التدوين .

فقط لاحظ زايزن أن الكاتب الفرنسي بيرو (الذي كتب قصة ذات الرداء في القرن الثامن عشر) قد سحب من صورته الأدبية للقصة موتيفات العنف وتلك التي يشتم فيها الجنس ومع ذلك جعلها قصة خالدة على الأجيال . وقد أضاف بيرو موتيف الرداء الأحمر الذي لم يكن في الحكاية الشعبية ، ولاحظ زايزن أن بيرو أوقع ذات الرداء الأحمر في برائن الذئب ، بينما احتفلت الحكاية الشعبية بذكاء تلك الفتاة وهروبها بشكل مستقل من برائن الذئب .

ومن رأى زايزن أن القصة الشعبية الأدبية إنما كتبت من وجهة نظر البرجوازية الفرنسية ، حين بدا لها أنها تواجه مشكلة الطفل كسن عمرية جديدة ذات احتياجات ومشاكل مبتكرة . فلأول مرة انفصل في فرنسا آنذاك (الطفل) عن (البالغ) ، بينما كان الطفل في السابق بالغاً صغيراً يصلح له كل ما يصلح للبالغ . وكان على البرجوازية الفرنسية أن تعمل لإدخال ذلك الطفل في الحضارة على ضوء المعاني الخلقية المحددة لتلك الطبقة .

وقد ترتبت على هذا التوظيف تغييرات ملموسة أجراها الكاتب على الحكاية الشعبية . فقد اختلفت ذات الرداء الأحمر في الحكاية الشعبية عنها في الحكاية الشعبية الأدبية ، فذات الرداء الأحمر الفلاحة قاصدة ، مباشرة ، شجاعة ، ولها احترام لعقلها . أما ذات الرداء الأحمر البرجوازية فهي جميلة ، دلوعة ، مخروية ، ولا حيلة لها .

ونحتاج إلى مثل هذا المنهج النظري الناقد (مهما اختلفنا حول ما توصل إليه من نتائج) حتى نصون مشروعنا لتوظيف الحكاية الشعبية من التنعية والفرضية والنظرة التربوية البسيطة التي تريد أن تفرغ من كل هموم تربية الطفل بفسرية بسيطة هي توظيف الحكاية الشعبية .

مستجنب مشروع توظيف الحكاية الشعبية مواطن الزلل إذا اهتمدى بعلم الحكاية الشعبية ومستجداته . فمستوظف الحكاية سيفيد كثيراً إذا ألم بطرف مناسب من أسرار حيوية النصوص الشعبية التي تستهويه وتسحره ، وهي أسرار مركوزة فى خصائصها التي هى موضوع علم الحكاية الشعبية .

تطبيقات سودانية :

يتطرق الجزء الثانى من الورقة إلى أنواع من توظيف الحكاية الشعبية فى السودان :

الحالة الأولى :

- هى تجربة البروفيسير عبد الله الطيب (المرمى ، اللغوى والشاعر والباحث) التى أثمرت كتاباً رائجاً للأحاجى السودانية .

الحالة الثانية :

- هى فرصة أهدرها التربويون بتعسف فى حين كان بإمكانهم الاستفادة منها لاستخدام أنواع من الحكاية الشعبية بذكاء وسداد لتقريب مادة التاريخ للتلميذ .

الكتابة بلا مزاعم : (تجربة عبد الله الطيب)

نشر عبد الله الطيب مجموعات من الأحاجى فى الخمسينيات فى سلسلة اسمها الأحاجى السودانية كانت تصدر عن مكتب النشر التابع لمصلحة المعارف السودانية آنذاك . وقد أنيطت بالمكتب مهمة تزويد الطالب بالكتاب المدرسى وكتاب الاطلاع ، علاوة على إصدار مجلة للصبيان وأخرى للكبار . وقد شارك فى نشاط الكتب مريون كبار ، وإلى مطبوعات هذا المكتب الجميلة الممتعة يعود آباء اليوم بذاكرتهم كلما واجهوا إشكالات ثقافة أبنائهم ، وتعتبر فترة الكتب هذه هى فترة الناسوت لى التربوية فى السودان الآن .

عاد عبد الله الطيب إلى إصدار مجموعات أحاجيه فى كتاب واحد بعنوان الأحاجى السودانية فى ١٩٧٦ من دار جامعة الخرطوم للنشر . وهو ينشر المزيد من هذه الأحاجى الآن فى جريدة (الأيام) السودانية ، ويعد بنشر هذه الأحاجى الجديدة فى كتاب .

وهناك إجماع من الآباء والأمهات بأن كتاب الأحاجي السودانية قد أسعد أبناءهم وبناتهم كثيراً ، ورأيت أكثر الصبيان يستغرقون في قراءته بنهم عجيب ، وقد نفذت طبعته الأولى حالاً .

اقرب عبد الله الطيب من الأحاجي بلا مزاعم لغوية أو أيديولوجية أو أخلاقية .

صورة عبد الله الطيب العامة أنه لغوى متطع حوشى العبارة ، وقد عاب عليه الدكتور/ طه حسين استخدام كلمة (الطخا أى السحاب) في شعره ، فرد عليه عبد الله الطيب قائلاً : إن الطخا كلمة مترددة في العامية السودانية ، وهذه الواقعة مع طه حسين مفتاح لمعرفة اليسر الذى يتحرك به عبد الله بين المستوى الدارج والفصحى في اللغة . يرى أكثر الناس أن اللغة العربية إقليمان : عامى وفصحى بينهما أسوار ممتعة إلا أن معرفة عبد الله الطيب التى لا تجارى بالعربية الكلاسيكية وبالعامية قد كشفت له الأنهار تحت أرضية الواصلة التى تتدفق بين الإقليمين .

الواضح أن عبد الله الطيب قد انتقل من بلاغة العامية إلى بلاغة الفصحى بما يشبه الترحلق لا التسلق ، فقد قضى عبد الله شطراً من عمره في منطقة عرب الرباطاب في شمال السودان التى هى منطقة استخدام متشعب ودقيق وبلغ للغة ، ثم قطع مراحل الدراسة حتى تخصص في العربية الفصحى الدقيقة ، فعبد الله سبق حتى الواقعيين الاشتراكيين إلى كتابة حوار قصته (نوار القطن) في أوائل الأربعينيات باللغة الدارجة ، وأنت لا تكاد تقرأ له بحثاً حتى يرد الكلمات الفصيحة إلى صورتها في الدارجة السودانية مثل كلمات (يتر ، عب ، مرتق ، صواب) .

ليس لعبد الله مطلب أخلاقي من الأحاجي (الحكاية الشعبية) . فهو لم يجعل نفسه وصياً ليقطف الأحاجي من العبارات غير اللائقة (في نظر من ؟) ، قال في كتابه عام ١٩٦٧ أنه استبدل خاتمة الأحاجي (انحترت وانبثرت في أمست الصغير فينا) بـ (جاء هادم اللذات وهازم المسرات) ولكنه عاد في مجموعته التى ينشرها حالياً في جريدة الأيام إلى (انحترت وانبثرت) كأنه قد ضاق بالتزييف .

ولم يخفف عبد الله بشاعة فاطمة السمجة حين خلعت جلد العجوز ، كما ورد عنده ٣ مرات (يلعن أبو ما يفعل كذا) كما ، وردت عنده كلمة (القضااف - القىء) بلا موارد ، فقد تحدى القنود في حكاية ظلمت أخوت من البهم يفشى أجود المراعى ،

وللبرهنة على ذلك قال لهم العتود : « تعال تتقاضف » كما وردت في (ظلوت) كلمة (أخرية) أى أجعله (يخرى) بلا حياء فى القصص .

وعبد الله يلزم الأسلوب التجريدى للحكاية الشعبية ولا يميل إلى الاختصار بمثل (وهكذا) (وفعل ذلك ثانية وثالثة) و (هلمجرا) ، ففى حكاية (جفيل وجفيلة) يهرب جفيل وجفيلة على ظهر حصان من وجه الغول الذى يطاردهما ويجرى بينهما هذا الحوار :
جفيل : شايقة الغول .

جفيلة : شايقة مثل الحدية (الحدأة) وكلبة جنبو مثل الزرزور (طائر صغير) (جفيل يسرع) .
جفيل : شايقة الغول .

جفيلة : شايقة مثل الدحيش (تصغير جحش) وكلب جنبو مثل الفوير (تصغير الفار) .

ويتكرر الهروب وهذا الحوار ثلاث مرات بغير أن يضيّق عبد الله بذلك ، وفى ولاية للأسلوب التجريدى يلجأ عبد الله الطيب إلى مفردات اللغة لتصوير عظم أو قوة أو ضعف الحادثة أو الشيء أو العاطفة أو السلوك ، فهو يصور مقدار الأشياء بالتكرار :

١ - فهو يقول (انقذت بطن « كلب الغول » طرق طرق) ، وليس انقذت بطن الغول وصدر صوت انفراطها مدوياً .

٢ - وهو يقول (وقعد يأكل ويأكل) وليس يأكل بإسراف يكاد لا يشبع .

٣ - وهو يقول (يشخر شخر شخر) وليس يشخر شخيراً متصلاً عميقاً .

ويكتب عبد الله أحاجيه بعفوية ساففة لا يجعل الأسئلة من مثل (العامية أم الفصحى) (الأخلاق أم عدما) تعكر عليه صفو الفن فى التبليغ ، فهو يكتب حوار شخصياته بالعامية أو الفصحى ببوصلة سرية ، فمع أنه يلتزم العامية فى الحوار فى الغالب إلا أنك تجد مثلاً الولد يقول لأخته (دعنا نهرب من هذا البيت) وتقول الأخت لأخيها (إن أبانا يسمع كلام زوجته) ، علماً أنه فى نفس الحكاية تجد عنده من يقول (الضيفان أكلوا كل حاجة والكسرة كملنها الخدم حين القدر داك فيه لحم انتظروه ينحض) ينضح) .

وحتى فى النص تضطره الصيغ الجاهزة إلى التزام الصورة العامية مثل (الغول حسيمة دهر ، ونومه شهر) .

ولكنه يحاول بجهد أن يرسم الكلمة بصورة تختمل القراءة الفصيحة والعامية ما استطاع مثلاً (مرحباً بكن) يمكن أن تقرأ عامياً مرحباً بكن . وهذا مبحث يحتاج إلى تطويل . ربما نرد نباح كتاب الأحاجي السودانية إلى أنه لم تسبق الاقتراب من الأحاجي التي تناولها أية مزاعم تربوية (سوى الإمتاع) فالصورة التي استقرت عليها أحاجيه صادرة عن حب استثنائي لهذه الحكايات ممن استمع إليها بشغف طويل حتى تحول إلى راوٍ عادي لها .

فهو لم يهجم على الأحاجي بعدة التربوي (على أن عبد الله الطيب تربوي قديم متمرس) ولا بعلّة اللغوى (على أن هذا تخصصه) ولا الوطنى (وكانت له خناقات كثيرة حول تعليم اللغة العربية مع المفتشين والمعلمين الإنجليز) ولا العروى (وهو الذاكرة التي حوت أدب العرب ونظراتهم) .

إنه لم يهجم على الأحاجي بأى من هذه الأدوات التي كانت كفيلة بإخضاع الأحاجي إلى مساءلة ومراجعة وتحوير وتطوير . خلافاً لذلك حشد عبد الله الطيب كل هذه الخبرات حشداً شفيقاً لتأزر لإخراج الحجة كقطعة غالية من الفن البسيط الخطير .

ولفرصة مهددة - هي البدء كان التاريخ :

كنت أدور أجمع نصوص التراث في القرى السودانية ثم أعرج على المدرسة الابتدائية في القرية المعنية لبعض الأنس مع المدرسين ، وقد استقر عندى أن ثمة انفصلاً مقيماً بين تلك النصوص التي تطرق أذنى من نوافذ المدرسة وفي دفتر المناهج ، فالطفل يسمع فى بيئاته نصوصاً تراثية ذات قيمة ذوقية عالية فإذا جاء إلى المدرسة افترضت المنهج المدرسى أنه لوح مسموح خال من كل معرفة وتسابق المدرسون يحقنونه بالمعرفة .

المدرسة الابتدائية السودانية كما جاء عند السيد/ قريفت (الذى صمم ذهنها ومناهجها فى الثلاثينيات من هذا القرن) انبثت على أنها مؤسسة غنية لمجتمع فقير ، فقريفت يقول : إنه بخلفة التلاميذ السودانيين اتضح له أن خلفيتهم الثقافية البيئية محدودة ، وتابع كتاب (مرشد معلم التاريخ للمدرسة الأولية) هذا التبخيس لإمكانات الطفل الداخلى للمدرسة الابتدائية فهو يقول :

(التاريخ سجل لأحداث بعيدة عن التلميذ ، فى أغلب الأحيان بعيدة عنه فى الزمان كما هى بعيدة عنه فى المكان ، وهى غالباً ما تتعلق بأراء ومقاييس نادرًا ما يستطيع فهمها وتقديرها) .

وبناء على هذه الملحوظة التربوية فالتلميذ لا يعطى دروساً في التاريخ إلا في السنة الثانية أو الثالثة الابتدائية ، ويصح هنا أن نسأل : هل صحيح أن التاريخ بعيد عن التلميذ كما يزعم المرشد ؟

وأجيب بالنفي ، فالتلميذ يأتي إلى المدرسة بحكايات كثيرة عن التاريخ ، فلربما جاء التلميذ بقصص (تجارب شخصية) منقولة عن جده الذي اشترك في حروب المهدي ، أو عن والده الذي اشترك في بناء خط السكة الحديد ، أو جدته التي زارت ضريح ولى في طرف من أطراف البلاد لأسرتها عقيمة في كراماته وبركته . وغالباً ما يأتي التلميذ إلى المدرسة بعد أن تشبعوا بزيارات متكررة لمواقع أثرية أو تاريخية في ظهر قريتهم أو سمعوا (حكايات شارحة) لتلك المواقع ، فالتاريخ الذي يحمله أطفال قرية مسكفيشو (التي هي في بلاد النوبة السودانية) إلى المدرسة كفيلاً بلغت نظرنا إلى الكم الهائل من الحكايات التي نهدها ، والتي كان يمكن أن نوظفها في التدرج بأولئك الأطفال في التعرف على التاريخ من واقع تجاربهم الباكرة معه .

في عيد الفطر بوجه خاص يستأجر الأولاد في قرية مسكفيشو مركباً شراعياً ويتزهون بها في النيل ويذهبون بها للبر الشرقي حيث جبل الصحابة ، ففي الجبل ضريح سيدنا أمير عمر ويقال : إن أمير هذا هو أحد الصحابة (صحابة الرسول) (ص) دفن هنا في النوبة ، وأقيم عليه ضريح ومزار ، ويصعد الأطفال الجبل وفيه بئر قديمة قيل : إن الجن هو الذي حفها في قديم الزمان بالإبر ، وبالجبل آثار منازل سكنية قديمة .

أما أولاد الضاحية الشمالية من مسكفيشو فهم يذهبون إلى سلسلة الجبال والتلال على الأرض الممتدة المترامية خلف الجبال ، فيجدون هناك بقايا حيوانات وخيول (عظام إبل وخيول ، أوتاد ، قطع من الحبال . . . جدوات . . . إلخ) ، ويجد الأطفال شظايا قتابل ومتفجرات . وهذه آثار موقعة أرقين بين جنود المهدي والإنجليز التي جرت في ١٨٨٩ .

أما أولاد المنطقة الوسطى فيذهبون إلى الفلاة ثم إلى حجر أحمر منبسط مساحته ٥٠ متراً مربعاً وفيه نقوش تاريخية ، وفي تلك المساحة الصخرية توجد ٨ حفر قدت على نسق واحد ، وتأتي إلى هذه الحفر كل الطيور لتشرب من الماء الذي تحتزنه فيصطادها الأولاد ويشيع في المكان جو مهيب من السحر والتاريخ .

هل هذه بيئة محدودة كما يقول قريفت ؟ هل التاريخ بعيد جداً عن هؤلاء التلاميذ كما يقول مرشد التاريخ ؟ يأتي هؤلاء الأطفال إلى المدرسة بذخيرة من التاريخ أهم ما فيها الدليل التاريخي الذي يتمثل في الآتي :

(أ) أسطورة المنشأ أو الأسطورة الشارحة .

(ب) بقايا العظام .

(ج) الرواية الشفاهية .

المربون هم الذين يظنون التاريخ حالة من التدرج من الأسفل إلى الأعلى ، من القديم إلى الجديد ، وهو حالة علوية لا علاقة لها بالبشر والأطفال خاصة ، ولذا يبدأ التاريخ في الصف الثاني الابتدائي بكتاب اسمه (نحن وأجدادنا) ويبدأ درسه الأول بالعصر الحجري . فتصور !

لقد كان ممكناً لمدرس التاريخ (لو لم يصادر المرشد حسه بالمعطيات التربوية حوله) أن يبدأ بالعصر الحجري ، لو كان في القرية حوله موضع يخشاه التلاميذ ونسبته إلى العصر الحجري مؤكدة ، وبغير ذلك يمكن أن يبدأ التاريخ في كل مدرسة بالمعطيات التاريخية الحقيقية التي يأتي بها التلاميذ إلى حظيرة المدرسة . وستلعب الحكايات في التعليم المرن للتاريخ دوراً كبيراً . غير أن التربويين يتمسكون بمركزية المنهج والتوجيه ويرتكبون بذلك حماقة كبيرة لأنهم يفرغون تلاميذهم من رصيدهم التاريخي الملموس ليستبدلوا لهم ذلك بتاريخ مجرد اعتباطي .

خاتمة

إن توظيف الحكاية الشعبية في أدب الأطفال مشروع قومي وثقافي عميز ، ولم أقصد من المحاذير التي سقتها تضييق الهمة أو تعقيد المهمة . على العكس من ذلك لقد أوردت هذه المحاذير حتى نوطن النفس على عظم المهمة وأننا لن نقترّب منها كيفما اتفق ، وسنحتاج إلى هذه الحساسية الفولكلورية في توظيف الحكاية التي وصفها البحث ، إذا أردنا الإحسان إلى أطفالنا بأدب يمتع ويسحر ويهذب وينطبع في أذانهم طول عمرهم .

ما خلف
الحجاب
في
حكايات
المرأة
السودانية^(٥)

يبدو أن دراسة الحكاية الشعبية في أوروبا قد بنيت من الوصول إلى استنتاجات ذات معنى حول حكي (narration) النساء . فقد استقرت تلك الدراسة في الوقت الحاضر على فكرة أن الرجال هم رواة تلك الحكايات بين الشعوب الأوروبية ، بعد أن نبذت اعتقادها السابق بأن النساء هن حارسات كنوز الحكاية^(١) . فحتى موضوع « الأنثى » ذاته ، في رأى هذه الفكرة الطارئة ، ليس مما يقال فيه أنه حكر خالص للنساء^(٢) . وترى وجهة النظر هذه أنه طالما أن النساء أكثر تقيداً بالبيت فهن لا يجدن إلا مناسبات معدودة لترك القرية والضرب في الأفاق ، مخاطرة واستزادة للمعرفة^(٣) . ومما يزيد الطين بلة أن الدارسين الأوروبيين للحكاية الشعبية قد انتهوا إلى القول بأن حكي النساء كله قصص منقطعة بلا أصالة^(٤) . فالنساء بحسب هذا الرأى يحكين للأطفال ، ولذا فإن البالغين لا يأخذون حكيهن بجدية . وغير خاف أن دارسى الحكاية الشعبية في أوروبا يظهرون حزاة فكرية ذات حماسة لمزيج من الذكورة والبلوغ في نظرتهم لحكي النساء . بيد أن ليندا ديغ ، الفولكلورية ذائعة الصيت ، احتسرت بلباقة ضد هذه التحيزات السافرة . ونادت بالفحص الواعي للحالات الفردية للرواة من النساء والرجال ، ثم التقرير على ضوء ذلك عما إذا ما كنا حيال رواة مبدعين بغض النظر عن أنوثتهم أو ذكورتهم ، وعما هو نوع الحكي المستطلع في كل حالة^(٥) . وعلى كل فإن الدعوة إلى دراسة « علم جمال المرأة » تجد نصيراً في الدراسات التي تلهمها حالياً نظرية ونموذج دراسات المرأة في الولايات المتحدة وأوروبا في العقود الأخيرة . فتجربى الآن دراسات لأجناس مختلفة من الحكايات التي ترويها نساء لكى يرى الدارسمون النساء كما يرين هن أنفسهن وعالمهن الذى يعشن فيه^(٦) .

(*) نشرتها مجلة الدراسات السودانية في مجلدها الحادى عشر ، عددها الأول والثانى في أكتوبر ١٩٩١ .

وخلافا لأوروبا فإن دارسى الحكاية الشعبية الإفريقية والشرق أوسطية ، قد علقوا أهمية خاصة على حكي النساء . فعلماء الأنثروبولوجيا والفولكلور التزموا بالمفاهيم التي رأينا الدارسين الأوروبيين قد طرحوها ، فالحدوتة أو الحجوة في قول حسن الشامي ، الفولكلوري المصري والمقيم بالولايات المتحدة ، مرتبطة عادة بالنساء ، وهي غالبا ما اعتبرت « شغل نسوان »^(٨) . وأشار دارسون مختلفون الى أن حصائل (repertoires) النساء من الحكايات الشعبية تدور حول مواضيع أنثوية مثل المنافسة بين الأخوات غير الشقيقات^(٩) ، وأيديولوجية النظام الأمومي^(١٠) ، والزواج المحرم^(١١) ، ومنزلة النساء وقدرهن^(١٢) . ويرى بعض الدارسين من تحليل مجمل لبعض تلك الحصائل أن حكي النساء منظور أن يتجود فهمنا لإشكاليات النساء الوجودية والاجتماعية . فبواقع دراسة عن الاستخدام متفاوت للتكرار (المقصود بذلك مثلا تنكر فاطمة السمجة في جلد عجوز في الحجوة السودانية الدائنة) وعن تبادل أدوار الأنوثة والذكورة في حكايات شعبية أفغانية أوضحت مارجريت ملز البون التاسع بين مايفترضه الرجال عن النساء وبين ماتعتقدهن النساء عن أنفسهن في الذي يرد في حكيهن^(١٣) . وظاهر أن القول بأن في حكي النساء إمكانية كامنة لمعرفة أدق بهن وبمعالمهن ليس موضوع اتفاق بين الباحثين . فقد خلصت أريكا فريدل من تحليل بعض نصوص الحكايات الشعبية الفارسية إلى القول بأنه رغم أن هذه الحكايات تصور بدقة دور المرأة في المجتمع الفارسي ، إلا أنه لادخل محسوس لنوع الراوي ، ذكرا كان أم أنثى ، في وجهة النظر التي تتخذها الحكاية ذاتها^(١٤) . وتعتقد فريدل أن الرواة من النساء ، مثلهن في ذلك مثل الرجال ، يحكين الحكايات من وجهة نظر رجالية^(١٥) .

يريد هذا المقال أن يحلل حصائل بعض النساء والرجال من الحكايات في جماعتين سودانيتين . وسنستخدم رمزية الحكايات والعواطف المضمنة لإنشاء (مثال النساء) و (مثال للنساء) والمفهوم مان مقتبس من الأنثروبولوجية شيرلي أرنر التي عرفتاهما على النحو التالي : (بعبارة « مثال للنساء » أعنى جملة الأفكار التي يتم بها تصوير النساء في أذهان أولئك الذين « ولدوا » (أو اخترعوا) المثال ، في حين أن عبارة « مثال النساء » تستخدم في الإشارة إلى المفهوم الذي تستولده النساء في أذهانهن عن أنفسهن ، وهو مفهوم سيتضمن بالتأكيد بعض مفردات « مثال للنساء ») .

وستنظر إلى هذه الحكايات كجزء من الجدل المستمر لوجهات النظر الأثوية والذكورية في المجتمعات المخصوصة التي جمعت منها^(١٧). وواقع أن النساء والرجال الذين يحكون هذه الحكايات عن نساء ورجال هم مسلمون ، مما يركّز طريقتنا هذه في النظر. فبكمّ النساء المسلمات بانقطاعهنّ عن الخوض في شأنهنّ وشأن مجتمعهنّ قد أصبح مضرّاً للمثل . غير أن هناك من يقول الآن : إنّ هذا البكم المأخوذ على المرأة المسلمة متوهّم . وجرى القول أيضاً أنّ وصف النساء المسلمات بالبكم يدل على محدودية دأري أوضاع المرأة المسلمة ، أكثر من دلالاته على المساهمة الفعلية لتلك المرأة في الخطاب الجارى في مجتمعهما . فالإثنوغرافيون ، الذين حصروا أنفسهم في دراسة الأداء الرسمى لقوى الحكم والإدارة العامة في المجتمع الإسلامى ، قد انتهوا إلى التشديد على قوامة الرجال على النساء^(١٨) . فدونية النساء القطرية التى نجدّها فى أمثال العرب المسلمين قد وضع أنّها تعكس حزاة نوعية قارة فى هذه الأمثال لسيادة أيديولوجية الرجال عليها^(١٩) .

إذا تركنا البنية المؤسسية الرسمية لمجتمع الرجال المسلمين جانباً ، فإن تحليل الحصائل ، الذى نحن بصدده ، سيجعلنا نقف على الدرجة التى يمكن بها للحكايات أن تشكل أداة رمزية تستقرى بها المرأة المسلمة فى مجتمعهما متخفية بصوت خطابها الجمالى عثراتها الاجتماعية المتأصلة .

العينة البحثية للحكايات :

أخذنا الحكايات موضوع دراستنا من فولكلور قبيلة المسيبات التى تقطن غربى السودان ، ومن فولكلور الجعليين الذين يسكنون شمال السودان . وتتكوّن حصيلة المسيبات من ثمان حكايات ، خمس منها أدلت بها راويات من النساء . وتتكوّن حصيلة الجعليين من عشر حكايات ، أربع منها ممّا جاء عن نساء راويات .

دوّن حكايات المسيبات آدم الزين ، الدكتور حالياً فى الإدارة العامة ، ونشرها فى كتابه التراث الشعبى للقبيلة المسيبات ، الخرطوم (١٩٧٠) . أمّا حكايات الجعليين فقد سجّلها سيد حامد حريز أستاذ الفولكلور بجامعة الخرطوم ، ونشرها فى كتابه حكايات الجعليين الشعبية (بلومتقن بالولايات المتحدة ١٩٧٧) . ووفرت لنا عناية الجامعيين تراجم مناسبة عن الرواة ، علاوة على معلومات عن السياقات الاجتماعية التى دونوا فيها تلك الحكايات .

ومن جملة ما وفره الباحثان من تلك المعلومات تبرز للعيان راويتان فريدتان في حكيهما . والراويتان هما نعيمة جاد الله وأم نعيم حماد . أمّا نعيمة فهي أرملة في الخامسة والخمسين من عمرها عام ١٩٧٠ ، حين التقى بها الباحث حريز . ووالد نعيمة من أعيان قبيلة الجمالين . وقالت نعيمة : إنها تلقت حكاياتها عن نساء يكبرن سناً . فخلال فترة قضائها للعدة أرادت هؤلاء النساء الأكبر منها أن يسليها برواية الحكايات لها حتى وقت متأخر من الليل . وبناء عليه ، فحكايات نعيمة مما وقع لها وهي مكتملة النضج وليس مما استقرّ عندها في الطفولة وذكراياتها فحسب . وعلو قدر المرأة في حكاياتها^(٢٠) مما يمكن نسبته إلى كرم أرومة نعيمة وإلى تلقيها حكاياتها في عمر متقدم ، وفي ملابسات الحزن والفقد والسلى .

أمّا أم نعيم حماد ، الراوية السبعأوية ، فهي ابنة دار السلام محمد التي روت بدورها للجامع آدم الزين حكاية « زينبو وأم زميم »^(٢١) . وكانت أم نعيم في أربعينيات العمر في عام ١٩٦٧ - ١٩٦٨ . وقد قاطعت أم نعيم زميلتها الراوية مريم عمار ، التي أنهت حكاية « مريم والغول »^(٢٢) أبكر مما تعتقد أم نعيم ، وأخذت مقود الحكاية وأكملتها بالصورة التي اتفقت لها .

ويبدو أن أم نعيم من نوع الرواة الذين يلتزمون بنص محفوظ عن ظهر قلب للحكاية . فقد تعثرت مرتين خلال حكيها واستعدلت الحكاية . وقد بدت أحياناً في تمام الصحو الفكري مما لا يطاق^(٢٣) في روا لحكايات جوهرها الخيال المسرف . فلام نعيم تفسير عقلاني لتعليقات المتصتين (جمهور مستمعيه) واعتراضاتهم على ما يرد في حكاياتها . فحين روت « بيت الغول »^(٢٤) سألتها متصنت إذا لم يكن متاحاً للزوج أن يهرب من وجه الغول الذي ذهب لشأن له بعد أن أمره أن يذبح نفسه ، ويطيخها طعاماً له . وأغلقت أم نعيم باب الاجتهاد في هذا الشأن الخيالي بقولها : إن الغول كان سيطاله طال الزمن أم قصر .^(٢٥) وصوبت متصنت لحكايتها « بقرة اليتامى »^(٢٦) بعض ما روته فيها وقال : إن زوجة الأب هي التي طلبت من زوجها أن يذبح لها بقرة أبنائه اليتامى ، وليس البصير الذي كان يداويها من الورم الناشب بحلقها كما ذهبت إلى ذلك رواية أم نعيم . بيد أن أم نعيم ذكرت للمتصتين أن اعتراضهم غير ذي موضوع ؛ لأن زوجة الأب لم تكن في وضع يسمح لها بالكلام نظراً لانسداد حلقها بالورم^(٢٧) .

ولأم نعيم الراوية اعتقاد في علو قدر المرأة اتضح من ملحوظة صدرت عنها وهي تدلى بحجوة «بيت الغول»^(٢٨) التي تحكى عن الشدائد التي تعرضت لها أسرة ما من جراء مجاعة ضارية . وتصور الحجوة الزوجة في مصاف بطلة لها استطاعت بذلك أن تدبر شئون أسرتها خلال المجاعة لتجتازها تامة لامة . ومن جانب آخر ، فالحجوة تصور الزوج أشعبيا أكولا منقطعاً عن الفائدة . وفي موضع من الحكاية سأل الغول الزوجة أن تطهى له أحد أطفالها . وجاء في حكي أم نعيم أن الزوجة قالت : «يا حسبنا الله» . ومع استفظاعها الأمر فكرت الزوجة وقبلت أن تفعل ذلك . ثم علقت أم نعيم بشكل جانبي قائلة : (نحن العوين ما دبارتنا كثيرة)^(٢٩) . أى أننا معشر النساء لنا تدبير للأمور شديد شديد . ثم راحت تحكى كيف أن الزوجة وجدت فيلاً ميتاً ، قطعت منه الأجزاء الهشة من لحمه وطبختها للغول لكي يصح عنده أنه لحم لطفل .

أما الراوى الجعلى فهو عبد الرحمن محمود برى الذى كان عمره ثلاثة وأربعين عاماً في وقت زيارة الجامع له في ١٩٧٠ . وهو «فكى» مقصود لأنواع الطب الإسلامى الذى اشتهر به ومن ذرية ولى سودانى مشهور^(٣٠) . وحكايات عبد الرحمن من نوع كرامات الأولياء التى تدور حول مآثر أجداده^(٣١) . وبعض حكاياته لها مشابهة بمقاطع مختلفة مما ورد في كتاب «طبقات ود ضيف الله» الذى حوى تراجم لسير الأولياء والعلماء والشعراء والصالحين في دولة الفونج بالسودان (١٥٠٤ - ١٨٢١) .

قد يبدو من غير المناسب أن نقارن حصيلة من كرامات الأولياء مما رواه عبد الرحمن برى بحصيلة من الأحاجى التى روتها نعيمة غير أن هذه المقارنة مبررة من واقع وجهة نظر الجعلىين أنفسهم حيال الحكى حيث يسود الميل لقصر أى جنس قصصى على أفراد مرحلة عمرية بذاتها أو فئة اجتماعية ما يحكونه دون غيرهم^(٣٢) . «فمثال النساء» و «مثال للنساء» اللذان نطمع في استباطهما من هذه الحكايات ينشآن جزئياً من مثل هذا الموقف الاجتماعى تجاه الحكى الذى يقصر نوعاً من الحكى على جنس آدمى ، ذكرًا كان أم أنثى . ولذا كان المعيار لاختيار حكايات عبد الرحمن برى لمقارنتها بأحاجى نعيمة فتياً محضاً . فبعد الرحمن برى ذكر أنه يعيش في نفس القرية التى تعيش فيها نعيمة ، ويخضع فيها لأحكام مقررة بشأن الحكى والجنس ، وقد ساهم بقدر من الحكايات مقارب لما ساهمت به نعيمة ، بيد أنه حرى بالمرء أن يبادر بالإشارة إلى نقصين مؤكدين في عينتنا البحثية من الحكايات نذكرهما أدناه :

- ١ - لقد اقتصر تحليلنا على تلك الحكايات التي توافرت لنا فيها مذكرات تترجم للرأى وتوضح سياق حكيه الاجتماعى والفنى . ومن أسف أن أكثر مجموعات الحكايات الشعبية التى بيدنا لا تكثر لتسجيل هذه المعلومات أو بيانها . وهذا الإهمال يسلب المرأة من نثر الفردية والإبداعية التى تقع لها من خطابها القصصى .
- ٢ - ليس يمنع الرجال حكى الأحاجى كونها مخصوصاً ثقافياً للنساء فى مجتمع الجمعيين . وربما من المفيد مقارنة ما تحكيه النساء من الأحاجى مع ما يحكيه رجال من تلك الأحاجى شذوذاً عن العرف ، الذى يقيد الأحاجى برواية النساء ، لنقف بدقة على مثالى النساء اللذين نحن بصدد بحثهما . بيد أن بعض الباحثين الذين درسوا حكايات روتها نساء ورواها بذاتها رجال أيضاً قالوا : إن كلاً من الجنسين يضيف على الحكايات وجهة نظره فى الناس والأشياء^(٣٤) .



تحليل الحكايات

(١) حكايات المسببات :

حكايات الرجال والنساء التي نظرنا فيها عند المسببات تصف بنتين متداخلتين هما البيت وخارج البيت . فالحكايات غالباً ما صوّرت البيت كفضاء لعلاقة الزوجية ، غير أنه ربما استوعب أخاً وأختاً . وتظهر في فضاء البيت الضرائر وزوجات الآباء أيضاً . ويشتمل خارج البيت على « الحلاء » ومعمور بالأنس أيضاً من أمثال البصراء في العلاج وإسداء النصائح . ويسكن « الجنس » (أى غير البشر في العبارة العامة) فضاء الحلاء من مثل الغيلان وغيرها .

مدار حكايات المسببات نجارب مزلزلة تهلّذ بتقويض البيت والاستراتيجيات والوسائط المختلفة التي جرى استنفارها لاحتواء تلك الزلزلة حتى يسترد البيت استقراره وعافيته . والتبعة في وقوع هذه الزلزلة تختلف . فإذا كان الراوى ذكراً ألقى التبعة على الزوجة ، ويتحمّل الزوج التبعة إن كانت الراوية امرأة . ويقع الاختلاف أيضاً في نسبة الفضل إلى الزوج أو الزوجة في استرداد المنزل استقراره لما أسفرا عنه من سعة في الحيلة وسداد في الأداء . فإذا كان الراوى ذكراً رّد الفضل إلى الزوج ، وترد المرأة الراوية الفضل إلى الزوجة .

فالراويات من النساء إجمالاً يلقين بتبعة تعريض البيت للاهتزاز على الأزواج . فحجوة « بيت الغول »^(٣٥) التي روتها أم نعيم حماد ، تلوم الزوج لأن الغول اقتحم المنزل نتيجة لشربه وجبنه . وتنسب الحجوة الفضل إلى الزوجة الذكية المتفانية استردادها من البيت بطردها الغول أخيراً .

أمّا في حجوة « مريم والغول » ، التي روتها مريم حماد وأكملتها أم نعيم حماد ، فقد جاءت بنت ما بالغول إلى داخل البيت . غير أنه يتقدّم الحجوة بنجد أن كلاً من الزوج والزوجة يتحملان قدرًا متساويًا من المسؤولية في عودة الغول إلى البيت . ففي الحجوة يتخذ الغول أشكالاً شتى ليجد منفذاً إلى البيت . فهو يتحوّل إلى كبش يشتره الزوج لكي يلذّبه في سماية ابنه رغم اعتراضات زوجته . ولذا يجد الغول مدخلاً جديداً للبيت . وحين

ينجح الزوج أخيراً في قتل الغول تتحوّل قطرة من دمه إلى عقد يغرى الزوجة فتأخذه لنفسها ثمّ يعود بالغول إلى البيت من جديد . وفي حجة « بقرة اليتامى » ، نجد الزوج يذبح بقرة تركتها زوجة له سابقة لأطفالها . وكان حرّضه على هذا الفعل زوجته الثانية . ويتهى كيد هذه الزوجة الثانية إلى نفى أولئك الأطفال عن بيت أبيهم . وفي مناهم بالخلاء يلتقى الأطفال بالطير الخدارى الذى يغدق عليهم ثروة طائلة . ويجد والدهم طريقه إليهم بعد حين فيأوونه فى حين يطردون زوجة أبيهم وأولادها .

وفي حجة « زينو وأم زميم »^(٣٨) ، التى روتها دار السلام محمد ، تحسن الغولة تقليد صوت الأخ فيخدع الأختين فتفتحن له الباب . ويتلع الغول الأختين ، وينجح الأخ أخيراً فى قتل الغولة واسترداد أخته من أحشائها .

ومن حكى النساء أعلاه نجد أنّ الزوجة (والزوجة الأولى وأطفالها حيثما ورد ذلك) والقرايات المشتقة عن المرأة الزوجة (مثل علاقة الأخ والأخت) هى التى ينسب إليها الفضل فى صون البيت ضد العناصر المخربة التى تقتحم البيت فى إثر الزوج ؛ مثل الضرائر والغيلان ونحوهما .

فإذا نظرنا إلى حكى الرجال عند المسبّعات وجدناه تسيطر عليه موضوعات الزوجات « اللاعبات » (الخائنات لأزواجهن) والزوجات الأواكل اللاتى يحسّدن ضرائرهنّ التاليات لصغر سنّهنّ وجمالهنّ . وفى حكاية « الرجل وأصدقائه الثلاثة »^(٣٩) التى حكّاها آدم إبراهيم أحمد وفى حكاية « تمر البلية »^(٤٠) التى حكّاها متعلّم من شباب المسبّعات ، نجد الزوجات اللاعبات هنّ اللاتى تعرّضن البيت للزلة . وهى زلّة لم تنفشع إلا بفضل حكمة وسداد الزوج . وفى حكاية « شيخ مرزوق » ، التى رواها ذلك الشاب المتعلّم ، نجد أنّ الضرائر المتحاسدات يتحمّلن وزر الزلّة التى تعرّض لها البيت بقدر متساوٍ . وانتهى الأمر بالزوج بطلاق أولئك الضرائر ليهبّ له العيش مع زوجته الصغيرة .

من الواضح هنا أنّ الحكايات التى يرويها الذكور تصوّر الأزواج كمدافعين أشاوس عن استقرار البيت . فالزوجات فى هذه الحكايات إمّا خائنات لحرمة الزوجية ، أو ضرائر تقلّعن فى العمر وقبض لشّرهنّ المبيت أن يهدم أمن المنزل هدمًا .

(ب) حكايات الجعليين :

يغلب موضوع البنت الشاطرة على أحاجي نعيمة . فعند نقطة ما من مسرد الحجوة يبدو أن البنت الشاطرة تدرك أن أنوثتها قد تمتعها من إحكام سيطرتها على الموقف الذي هي فيه . ولكي تأخذ بأسباب السيطرة فهي تتكر في جلد رجل عجوز^(٤٢) ، أو في صورة ملك الموت ، أو في صورة بصير معالج^(٤٣) . ففي حجوة « السرة بنت بلال »^(٤٤) تعين البنت الشاطرة أباهما في حل الألفاز التي ألزمه السلطان بحلها وإلا قتله . واقتضى اللفز الأخير من البنت الشاطرة أن تتكر في زى ولد وتذهب إلى دار سلطان ما لتقضى غرضاً مخصوصاً لسلطان بلدتها طارح الألفاز . وحين حلت ببلد ذلك السلطان الأجنبي شك السلطان في أنها بنت رغم مثولها في هيئة ولد . وحاول السلطان أن يهتدى إلى جنسها الحق بملاحظة الطريقة التي تأكل بها . فإذا هي تأكل « بسرعة وبشهية » كمثل أى رجل . وفي محاولة أخرى للتعرف على جنسها أدخلها السلطان في مخازنه للمخصصة للذهب والسيوف ليراقب ردة فعلها تجاه المادتين ، فإذا بها تسرع جهة السيوف كما هو متوقع من ولد .

وفي فقرة دالة في حجوة « بنت القوال »^(٤٥) تتزوج البنت الشاطرة أخيراً ابن السلطان الذي احتالت عليه مرة بعد مرة . وفي ليلة دخلتها به صنعت دمية من الصمغ ووضعتها على سرير نومها واختفت هي تحت السرير . وجاء زوجها - ابن السلطان - الذي ذاق الأمرين من حيل البنت الشاطرة ، واستل سيفه ، وضرب الدمية التي ظنّها تلك البنت الماكرة ، فشقها نصفين ضربة متعمدة لنفسه . ولخيبة ابن السلطان ظهرت له زوجته البنت الشاطرة من تحت السرير .

يبدو أن أحاجي نعيمة توحى بأن خوضنا في شأن قدر المرأة مقتصرين على المظاهر ، وحاكمين بها عليها ، ليس من السداد في شيء . فحين قتل ابن السلطان الدمية وقبل بزواجه من البنت الشاطرة ، قبول اقتناع لا مراوغة وتحية لفرص الثأر ، فإنه قد اعترف بأنه قد اقترن بـ « أى مثال النساء » بعد أن تخلص بسيفه هو نفسه من « مثال النساء » أى الدمية الطيبة أو الماكرة .

وعلى خلاف أحاجي نعيمة ، فإن حكايات عبد الرحمن برى خلو من المرأة . ففي حكايته « ماريما وفجنبوب » فإن دور الجنّة الواضح هو الإنجاب تماماً كآدميات النساء . وتلح حكاية « اللعنة »^(٤٦) على علاقة أبناء العمومة التي هي مبدأ الزواج المقدم عند الجعليين . وتظهر الأهمية الخاصة لعلاقة الأخ بأخيه في حكاية « درع الحديد »^(٤٨) .

خاتمة

يبرز من تحليلنا لحكايات من حصائل المسبّعات والجعلين مثالان يميزان للمرأة . فهناك أولاً « مثال النساء » الذى يصدر عن الرواة من النساء . وهو مثال يؤمن على سعة قدرات النساء وكفاءتهن . وتحمل وجهة النظر التى فى هذا المثال الأزواج مسئولية تعريض أمن البيت لأخطار مستمرة داهمة - والزوجة الشرعية فى نظر المثال هى الزوجة الأولى . وحتى حين تتوفى هذه الزوجة فإن المتاعب التى يتعرض لها أطفالها خلال تنشئتهم تشهد فى الحكاية على أن أمهم هى الزوجة التى لا منازع لها . ويحتفى هذا المثال بالعلاقات الأمومية التى تشكل علاقة الأخ بأخته حبر الزاوية فيها . أما « مثال للنساء » ، من الجهة الأخرى ، فهو يصدر عن الحكايات التى يرويها الرجال . . فالنساء ، بحسب هذا المثال ، إمّا يؤدين دور الكومبارس فى دراما الرجال ، أن يسدن فى تلك الدراما كـ « لاعبات » مفرّطات فى عهد الزوجية .

تسود فى الفولكلور حالياً وجهة نظر ترى فى الفولكلور ثقافة معاصرة متجددة ، فى حين ساد قبلاً النظر إلى الفولكلور كمادة ماضوية ، متحفية ، منقطعة عن الحاضر ، آيلة للزوال . ومن شأن هذه النظرة الجديدة أن تكشف أكثر فأكثر فكر النساء حيال إشكالهنّ الوجودى والاجتماعى ، كما تفضّمت الحكايات التى يرونها . ونأتى بالمثل التالى لتقارن بين النظرة السلفية للفولكلور والنظرة المعاصرة . فقد عدّ الفولكلوريون عناصر النظام الأمومى مثل توقيير الخال والذى ترد فى « مثال النساء » خوالف من نظام اجتماعى كان للمرأة فيه الصولة . وقد ساد ذلك النظام تاريخياً ، ثم باد وتبقت منه تلك الشوارد فى قسم أثرى من السكان هم النساء^(٤٩) . غير أن الفولكلورى الأمريكى بيتر سايتل قارب بين هذه الشوارد الأمومية وبين واقع الزوجات اليومى ، وهنّ يقمن مع أزواجهن بين أهلهن . وخلص سايتل من هذه المقارنة إلى القول بأنّ هذه الزوجة المنقطعة عن أهلها بين قريبات زوجها ربما تعرّضت لاضطهادهن . وفى وحشيتها وحرقتها ، ستمجدّ عشيرة أمّها لتؤكد أهمية علاقة الدم من جهة الأنثى^(٥٠) .

الهوامش

1. Linda Degh, *Folktales and Society*: 1969, P. 92.
 2. Linda Degh, "Some Questions of the Social Function of Story telling" *Acta Ethnographica Academiae*, 6, 1957, P. 141.
 3. Degh, *Folktales*, 1969, P. 92.
 4. Degh, "Some Questions" P. 139.
 5. Degh, *Folktales*. P. 90.
 6. *Ibid*, P. 92.
 7. Rosan A. Jordan and Susan J. Kalcik, *Introduction to Women's Folklore, Women's Culture* (Philadelphia, 1985), P. Xii.
 8. Hasan El-Shamy, *Folktales of Egypt*, (Chicago, 1980), P. X L Viii.
 9. *Ibid*, P. Liii.
 10. Peter Seitel, *See So that We May See*, (Bloomington 1981) P. 11.
 11. Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness*, (Bloomington), 1982, P. 146.
 12. Sayyid H. Hurreiz, *Jaaliyyin Folktales*, (Bloomington, 1977), P. 171.
 13. Margaret Mills, "Sex Role Reversal, Sex Change And Transvestite Disguises in Oral Tradition of a Conservative Muslim Community, "in Jordan andCalcik, *Women Folklore*. PP. 187-214.
 14. Erika Friedl, "Women in Contemporary Persian Folktales," in Lois Beck and Nikki Keddi (eds.) *Women in Muslim World*, (Cambridge, Mass., 1978) PP. 631-633.
 15. *Ibid*, P. 634.
 16. Shirley Ardener, *Perceiving Women*, (New york, 1985), P. XI.
 17. Micael Jackson, *Allegories*, P. 262.
 18. Terri Brint Joseph, "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffan Bercien Women Signs, 5, (1980): 418.
 19. Sheila Webster, "Women, Sex and Marriage in Moroccan Proverbs," *International Jornal of Middle East Studies*, 14 (1982): 181.
 20. Hurreiz, *Jaaliyyin*, 31. 171.
- (٢١) آدم الزين ، التراث الشعبي لقبيلة المسبحات (الخرطوم ، ١٩٧٠) ، ص ٨٥ .

- (٢٢) نفسه ، ص ٧٣ .
 (٢٣) نفسه ، ص ٦٥ - ٧٦ .
 (٢٤) نفسه ، ص ٦٥ .
 (٢٥) نفسه ، ص ٦٧ .
 (٢٦) نفسه ، ص ٨٠ .
 (٢٧) نفسه ، ص ٨١ .
 (٢٨) نفسه ، ص ٦٥ .
 (٢٩) نفسه ، ص ٦٦ .
30. Hurriez, **Jaaliyyin**, P. 169.
 31. Ibid, P. 32.
 32. Ibid, P. 53.
 33. Ibid, P. 32. .
 34. Ruth Benedict, **Zuni Mythology**, Vol 1 (1935), P. X1 11.
 (٣٥) التراث الشعبي ، الزين ، ص ٦٥ .
 (٣٦) نفسه ، ص ٨٥ .
 (٣٧) نفسه ، ص ٨٠ .
 (٣٨) نفسه ، ص ٨٥ .
 (٣٩) نفسه ، ص ٩٠ .
 (٤٠) نفسه ، ص ٩٤ .
 (٤١) نفسه ، ص ٩٩ .
42. Hurriez, **Jaaliyyin**, P. 83-137.
 43. Ibid, P. 90-143.
 44. Ibid, 89-142.
 45. Ibid, P. 90-143.
 46. Ibid, P. 108-156.
 47. Ibid, P. 124.
 48. Ibid, P. 124.
 49. Ibid, P. 66.
 50. Seitld, **see**, P. 11.



الصفحة

سلسل

- ١ مقدمة الدكتور إيليا حريق ٧
- ٢ الأفروعرية أو تحالف الهاربين ١٥
- ٣ العروبة والإسلام في السودان بين الرعاة والدعاة ٢٩
- ٤ التنوع الثقافي كغنية سياسية ٣٥
- ٥ الديمقراطية الجديدة والبرلمانية الليبرالية ٥١
- ٦ دفع الاقتراء : جنس في الخطاب السوداني حيال مصر ٦٧
- ٧ أخرجت البادية السودانية أثقالها وقالت الصفوة : « ما لها » ! ٨٣
- ٨ مدخل إلى العنف في جامعة الخرطوم .. ومخرج منه ١١٣
- ٩ الفولكلور والتاريخ ١٢٧
- ١٠ مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري ١٤٣
- ١١ نحو حساسية فولكلورية لتوظيف الحكاية الشعبية ١٥٥
- ١٢ ما خلف الحجاب في حكايات المرأة السودانية ١٦٧



عن الكتاب ...

وقف الدكتور عبد الله إبراهيم في هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية في السودان ؛ ليحذرننا من الازدواجية والانقسام في الشخصية القومية بين العقل والأخلاق محذراً من عدم الصدق والأمانة في مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق في الحياة العامة . فهو يتنقد جامعة الأفروهريرية أولاً لتصورها الحاطية للأفريقي الجنوبي ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهماً منهم للواقع ، أو نقلاً عن الصورة التي رسمها الاستعمار للأفريقي الأسود . إلا أن نقده للأفروهريرية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقي من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومي . فهو يتنقد جامعة الأفروهريرية لما أبدته من قصور أخلاقي ، عندما اختبأت وراء الأفريقيين الجنوبيين كي تطالب بقدر من الحرية لذاتها في الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومي فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافي ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للتحركات وأنواع التحريم التي تفص بها ثقافتهم تصدياً بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد » . فما قولهم : إن السوداني الجنوبي سمح ومتحرر في سلوكه وأنه لا بد من أن ندخله في حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التي يتمتع بها في الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هرباً من مواجهة مالا بد من مواجهته ، أي الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية عن يرغب في الزج بهم كلاعين رئيسين في أجنده تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلاً أن يدعوا من يزعم أن تعاطى الحمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كمرئى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نيته في أفريقيا » .

[من المقدمة]

عن المؤلف ...

* كاتبٌ وأكاديمي وصحفي وسرحي سوداني ، تخرج في جامعة الخرطوم وجامعة «انديانا» بالولايات المتحدة ، ودرس بجامعة الخرطوم ، ويدرس حالياً بجامعة ميسوري - كوليا .

* صدر له : « الصراع بين المهدي والعلماء » ١٩٦٨ ، وصدرت طبعته الثانية من «مركز الدراسات السودانية» في القاهرة عام ١٩٩٥ . وحقق كتاباً في « أنساب عرب السودان » (١٩٨٠) . وصدر له في ١٩٩٤ كتاب في الإنجليزية عن دار جامعة نورث وسترن للنشر ، حلل فيه العناصر الاجتماعية والجمالية في « مجازات السحر لعرب الرباطاب السودانيين » ، كما نشر له جامعة الخرطوم - حالياً - كتابه عن « تاريخ بادية الكبايش في القرنين : الثامن عشر والتاسع عشر